AUTHOR:

LEMOINE, ALBERT

TITLE:

L'AME ET LE CORPS

PLACE:

PARIS

DATE:

1862

Master Negative #
92-81123-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

128
L54 Lemoine, Albert 1824-74
L'âme et le corps; études de philosophie morale et naturelle
Paris 1862 D 4 + 423 p

179962

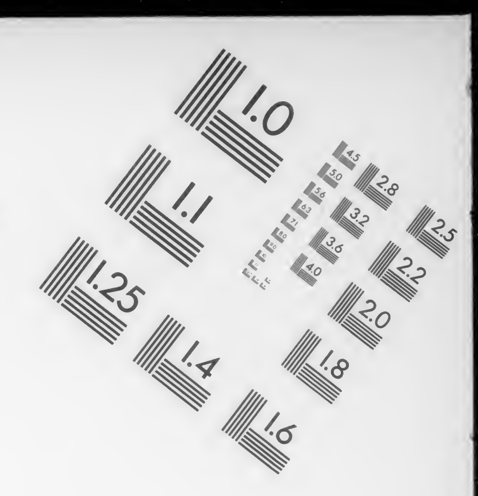
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2-26-93 INITIALS mf
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter

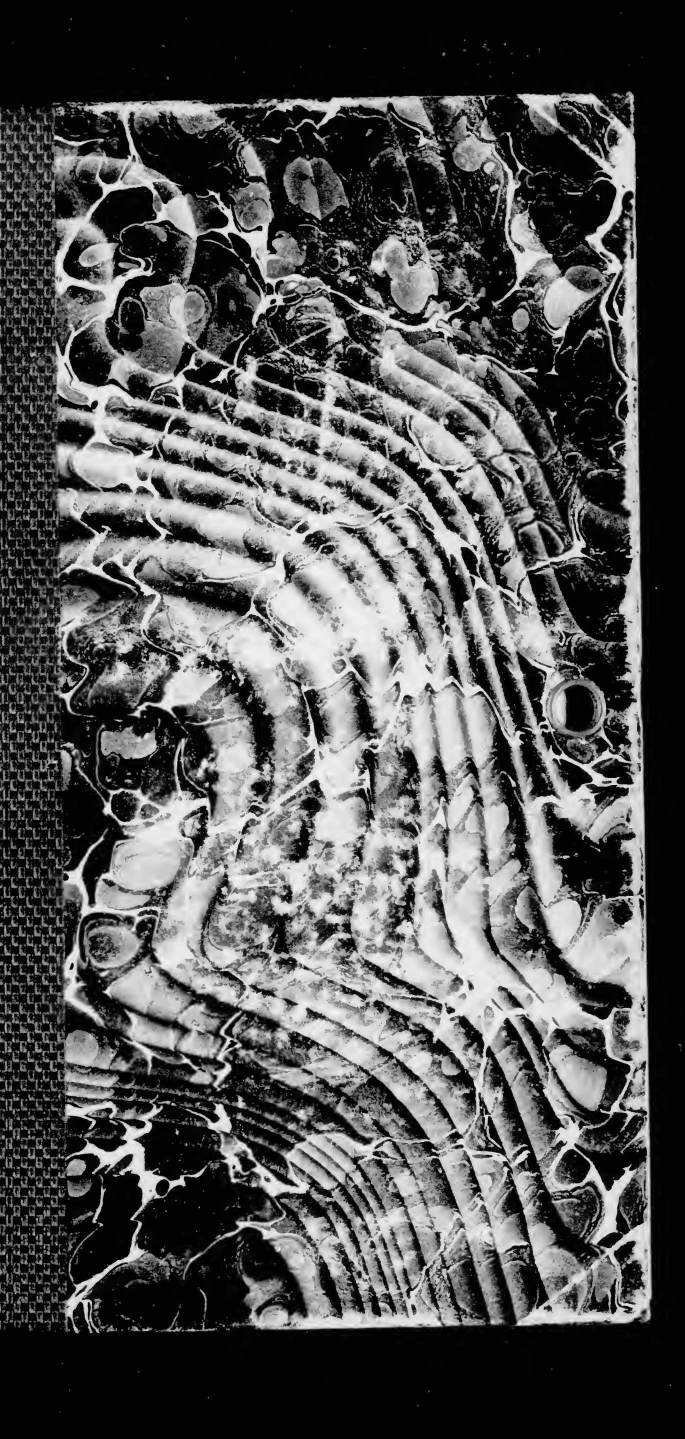
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLUM COLLEGII COLUMBIAE NOVI EBORACI

L'AME
ET LE CORPS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

DU SOMMEIL. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 volume in-18. 1855.

STAHL ET L'ANIMISME. Mémoire lu à la même Académie. 1 volume in-8. 1858.

CH. BONNET de Genève, philosophe et naturaliste. 1 volume in-8. 1850.

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Cie, rue Mazarine, 30.

L'AME
ET
LE CORPS

ÉTUDES
DE PHILOSOPHIE MORALE ET NATURELLE

PAR

ALBERT LEMOINE
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE BONAPARTE



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS.

1862

AVANT-PROPOS

Ce volume est un recueil d'études publiées successivement depuis quelques années dans des Revues périodiques. S'il n'a pas l'unité de la forme, il a cependant celle du sujet.

Deux sciences ont spécialement pour objet la connaissance de l'homme. La physiologie étudie avec les yeux la structure de nos organes corporels, les fonctions qu'ils accomplissent, la vie, principe ou résultat de ces fonctions. La psychologie analyse par la réflexion tous ces faits invisibles et non moins certains qui constituent l'homme un être moral, elle cherche à connaître et les lois qui les gouvernent et la nature

de leur principe. Il est impossible que ces deux sciences se confondent, parce que dans l'alliance de l'âme et du corps chacun conserve sa nature et sa destinée. Mais il ne se peut pas non plus qu'elles marchent toujours séparées et indépendantes l'une de l'autre, parce que, malgré la diversité de leur essence, le corps et l'âme sont étroitement unis et dépendants.

Dans la plus grande partie de son domaine chacune de ces deux sciences est souveraine absolue, elle a le droit de l'explorer à sa façon, selon sa méthode exclusive, d'affirmer ou de nier sans se soucier de l'approbation ou de la critique de l'autre. La psychologie n'a point à contrôler une théorie de la digestion, ni la physiologie une théorie du raisonnement. Mais il est aussi comme un terrain vague où flottent indécises les limites communes; cette région mitoyenne n'appartient en propre ni à la physiologie, ni à la psychologie; elle constitue le domaine d'une science intermédiaire qui doit réunir, au lieu de les diviser, la psychologie et la physiologie, dont l'une et l'autre doivent fournir les éléments et revendiquer les conquêtes, dont les artisans doivent être les esprits modérés, impartiaux et conciliateurs en qui l'habitude d'inspecter les organes et d'en disséquer la substance n'a pas émoussé la vue des choses de l'esprit, à qui la

spéculation métaphysique n'a pas inspiré un mépris ignorant des choses corporelles. Cette science a pour objet les rapports de l'âme et du corps; elle est le complément nécessaire de la psychologie et de la physiologie, et mériterait même plutôt que l'une ou l'autre le nom de science de l'homme. L'homme, en effet, n'est ni ce corps sans âme que la physiologie fait sous nos yeux respirer et digérer, ni cette âme en peine dont la pure psychologie visite la solitude imaginaire; ce n'est ni un cerveau sinueux, ni une substance pensante; c'est un esprit qui pense par un cerveau et souffre de la migraine, qui soumet à sa volonté le monde physique, et qui perd la raison et la liberté par la fièvre, l'ivresse ou le sommeil.

Nous ne donnons pas ce volume comme un traité des rapports du corps et de l'âme; mais nous ferons remarquer que les ouvrages où la physiologie et la psychologie sont associées pour l'étude de ce sujet aussi difficile qu'intéressant ne sont pas nombreux encore. Outre que la balance n'y est pas tenue d'une main impartiale entre les deux sciences psychologique et physiologique, ces rares ouvrages ne sont eux-mêmes que des discours détachés, comme le livre de Cabanis, ou des considérations générales et incomplètes, comme celui de Maine de Biran. Si les esprits

les plus distingués n'ont encore fait que des ébauches, il sera bien permis au plus obscur de ne pas remplir tout le programme, d'éviter la forme didactique et d'étudier seulement quelques questions particulières soulevées par des publications récentes ou suggérées par les caprices de la méditation personnelle.

L'AME ET LE CORPS

ÉTUDES
DE PHILOSOPHIE NATURELLE

OPINIONS DES ANCIENS
ET RECHERCHES DES MODERNES
SUR LE SIÉGE DE L'AME

Une âme est unie à mon corps, disent la plupart des philosophes, et ces deux substances composent la nature de l'homme. Mais cette âme, où est-elle? — Elle n'est nulle part, car elle n'est pas étendue; elle est, sans occuper aucun lieu; elle est unie au corps, mais le corps ne l'enferme pas; elle agit sur lui, il agit sur elle à son tour : en cela consiste leur union. — Eh bien! demanderai-je, quel est le lieu du corps où cette union s'accomplit, où, invisible et présente, l'âme reçoit son atteinte et le meut à son tour? Mon âme, dit Descartes, n'est pas logée dans mon corps comme un pilote en son navire; cependant, elle le

dirige. L'âme ne tient point dans sa main le gouvernail du corps, cependant elle le meut par sa pensée et par sa volonté. Où est le nœud de cette alliance incompréhensible de deux natures si différentes? Ou bien y a-t-il dans le corps plusieurs organes, plusieurs points où l'âme et le corps communiquent ensemble, et comme plusieurs ponts qui unissent le rivage corporel au monde spirituel de l'âme? Ou bien encore l'âme agit-elle directement sur tous les points du corps à la fois, et subit-elle aussi l'influence immédiate de ses moindres parties?

Telle est la question qui, de tout temps, a excité la curiosité des hommes, ouvert un vaste champ aux hypothèses des philosophes, provoqué les recherches des savants, et dont la philosophie attend encore aujourd'hui la solution des progrès de la physiologie.

Il faut être aussi ignorant que le premier homme au premier instant de sa naissance sur la structure générale du corps humain, ou aveuglé par une foi superstitieuse dans les merveilles du magnétisme animal, pour supposer un seul moment que l'âme puisse agir directement sur toutes les parties du corps, et réciproquement toutes les parties du corps agir sur l'âme sans l'intermédiaire de quelques organes spéciaux. Si l'âme est immédiatement présent à tous les points du corps, je ne comprends plus la construction générale et le plan si manifeste du corps humain; je n'y reconnais plus la sagesse de l'architecte. Présente au pied ou à la main, comme à la tête, l'âme pourrait

mouvoir un membre sans le secours des muscles, et souffrir également, sans l'intervention des nerfs, des moindres blessures du corps. Mais les muscles, qui servent sans doute à quelque chose, sont disposés d'une façon uniforme et bien significative. Les muscles dont la main se compose soulèvent-ils le bras? Non, mais les doigts. Ceux du bras, l'avant-bras? Non, mais la main. Ils descendent de la tête vers les extrémités; remontez le chemin qu'ils parcourent, ils vous conduiront, sinon jusqu'à l'âme et à son siége, au moins dans des parages plus voisins des frontières communes du corps et de l'esprit. Et les nerfs, qui ont sans doute leur emploi dans une machine si bien construite, leur direction et leur usage général ne sont pas moins manifestes. Ce sont comme les fils qui font jouer les membres et toutes les parties du corps, ou que toutes les parties du corps tirent à elles pour faire participer à leur état une sympathie étrangère. Suivez-les donc, et vous arriverez jusqu'à la main qui les réunit tous et les agite, ou à l'être qui jouit et qui souffre de tous les états du corps. Ou bien, si tous ces fils viennent à se réunir, se mêler, se confondre dans une masse indiscernable, et que le secret vous échappe, ils vous auront toujours conduit des extrémités lointaines où l'âme n'agit et ne souffre qu'à distance, à des régions plus centrales où elle se cache.

Que l'âme soit présente simultanément à toutes les parties du corps, on ne peut donc le supposer un instant sans renoncer à l'expérience et confondre la rai-

son; il faut, pour l'admettre, se trouver en présence d'extatiques qui semblent lire par le gros orteil ou entendre par l'épigastre, et sentir soi-même chanceler son bon sens. Cette hypothèse écartée, il reste que l'âme ait un siége unique d'où elle agisse par intermédiaire sur tous les points du corps, où elle reçoive aussi médiatement leurs impressions, ou bien qu'elle ait plusieurs siéges organiques où viennent aboutir toutes les influences de certaines circonscriptions corporelles, d'où partent les excitations différentes de la vie nutritive et de la vie de relation, qui lui servent, celui-ci d'organe du mouvement, celui-là d'organe de la sensibilité, cet autre d'organe de l'intelligence. Ces deux hypothèses ne sont peut-être pas vraisemblables au même degré, mais elles ont chacune leurs défenseurs dans l'histoire de la philosophie et de la science, et leurs arguments dans l'expérience et le raisonnement.

En faveur de l'hypothèse de plusieurs siéges organiques, les uns font valoir la distinction des facultés ou des opérations de l'âme, tout aussi légitime que celle des différentes fonctions vitales : l'âme a trop de facultés, elle exécute trop d'opérations diverses pour n'avoir à sa disposition qu'un seul organe. Chaque fonction de la vie a le sien; on distingue l'appareil de la digestion, ceux de la respiration et de la circulation du sang, et tant d'autres. Un instrument à plusieurs fins n'en remplit parfaitement aucune; toutes es opérations de l'âme seraient mêlées et confondues

dans un organe unique : il doit y avoir plusieurs siéges de l'âme. Quelle difficulté y aurait-il, d'ailleurs, à concevoir ainsi plusieurs organes distincts? Si l'âme était réellement enfermée dans le corps, il faudrait la diviser pour que chacune de ses parties fût attachée à chacun de ses siéges séparés; mais, puisqu'elle ne remplit aucun espace, puisqu'elle n'est pas corporelle, puisque son union avec le corps ne consiste que dans le pouvoir qu'elle a de le mouvoir et dans la puissance qu'à celui-ci de l'émouvoir, on comprend, sans plus de difficulté, qu'elle agisse à la fois sur plusieurs organes ou sur un seul, et qu'un seul ou plusieurs agissent sur elle. Il y en a pour qui cette multiplicité de siéges organiques offre encore moins d'embarras; comme ils pensent qu'il existe plusieurs âmes dans un même homme, ce serait vraiment les loger trop à l'étroit que de les placer toutes pêle-mêle dans un même organe : chacune doit avoir son siége particulier.

L'hypothèse d'un siége unique compte un plus grand nombre de partisans; elle plaît davantage aux philosophes et aux gens qui n'ont que le sens commun pour toute science en pareille matière. La simplicité de l'âme, ce que les psychologues appellent l'unité du moi, la réunion dans la conscience de tous les phénomènes auxquels l'âme participe, tout cela leur semble un puissant argument en faveur d'un organe unique. Tous les mouvements doivent partir d'un même centre, tous les phénomènes physiologiques qui donnent lieu à des sensations, qui provoquent des

idées ou des volontés, doivent aboutir aussi à un même organe, pour que l'âme puisse recueillir toutes ces sensations et toutes ces idées dans le phénomène général de la conscience qui exprime sa vie et son état en un moment donné. Ainsi pensent généralement les philosophes. Beaucoup de physiologistes trouvent aussi d'excellents arguments, soit dans la constitution homogène et mystérieuse de la masse encéphalique, où le commun des hommes place habituellement le siége de l'âme et qui paraît bien être le centre de tous les autres organes, soit dans des expériences instituées par la nature ou par l'observateur, et qui semblent circonscrire le siége exclusif de toutes les facultés intellectuelles dans une région déterminée de l'encéphale.

Sans avoir d'opinion préjugée, peut-être même sans pouvoir s'en former une après plus ample information, il n'est pas moins curieux de voir comment vulgaire et penseurs, philosophes et physiologistes ont logé l'âme dans le corps, et quelles raisons puériles ou savantes ils ont données de leurs hypothèses.

I

Si nous consultons les formules ordinaires du langage, expression de l'opinion commune, il semble qu'il y ait deux organes plus particulièrement en rapport avec l'âme, la tête et le cœur, et que chacun ait des attributions différentes. Les façons de parler

usitées paraissent faire du cerveau le siége de l'âme qui pense, et du cœur l'organe par où l'âme sent. Nous disons : c'est une forte tête, c'est une tête sans cervelle, du penseur profond ou de l'esprit frivole. Un homme sans cœur, sans entrailles, un bon, un mauvais cœur, un cœur dur ou sensible, sont des expressions que tout le monde emploie et comprend, et dont on trouve facilement les équivalents dans toutes les langues. Ces manières de dire viennent de ce que nous savons, par notre expérience personnelle ou par l'observation d'autrui, que le trouble des idées suit le trouble du cerveau, que les sentiments agissent particulièrement sur le cœur, dont ils ralentissent ou accélèrent les battements. Elles ne sont certainement pas rigoureuses et ne représentent pas nécessairement une doctrine bien arrêtée dans l'esprit de tous ceux qui en font usage; mais nous y trouverons l'explication de l'opinion de quelques philosophes, surtout de quelques anciens, sur le siége de l'âme.

Platon distinguait dans l'homme trois âmes différentes, ou plutôt deux âmes, l'une immortelle et divine, l'autre périssable et divisible, composée de deux parties. C'est cette division que représente la fameuse allégorie des chars dans le *Phèdre*. L'âme divine et immortelle, c'est l'âme raisonnable, Νοῦς; la meilleure partie de l'âme périssable, c'est le courage, le principe des passions généreuses, Θύμος; la partie pire et grossière, c'est le désir, l'appétit brutal, la concupiscence, Επιθυμία. Les deux parties de l'âme

mortelle composent l'attelage qui ravit dans les cieux le char allégorique de l'homme, dont l'âme raisonnable et divine est le cocher : Θύμος, coursier à l'allure fière, aux belles formes, à l'œil plein d'une généreuse ardeur ; Επιθυμία, cheval rétif, à la tête basse, à l'œil fauve, aux mouvements lascifs et désordonnés, indocile au frein et à l'aiguillon, cause première de la disgrâce de l'âme éthérée et de sa chute dans un corps mortel. *Timée* nous raconte dans quelles régions de cette enveloppe périssable les dieux inférieurs, fils du Dieu unique, ont placé, selon leurs caractères, ces trois parties différentes de l'âme humaine. Ils ont fabriqué pour l'âme raisonnable la tête, forteresse aux murailles solides et percées de fenêtres, d'où elle pût contempler toutes choses comme d'un observatoire élevé. Après avoir séparé du reste du corps cette demeure de l'âme raisonnable par l'isthme du cou, ils ont logé dans le tronc l'âme mortelle ; et, pour que chaque partie de cette âme inférieure eût son domicile particulier, divisant le tronc en deux chambres par la cloison du diaphragme, ils ont placé l'âme courageuse plus près de la tête dans la poitrine, où le cœur l'émeut et l'échauffe, où le poumon tempère et rafraîchit son ardeur, où elle respire toujours prête à l'action, comme un guerrier sous sa cuirasse. Le plus loin possible du siége de l'âme divine, ils ont relégué cette partie inférieure de l'âme mortelle qui demande des aliments et des breuvages, qu'irritent des appétits de toute sorte, dans le bas-ventre ; ils

l'ont étendue dans cette région comme dans un râtelier, où le corps pût trouver sa nourriture et satisfaire à ses besoins.

Il ne faut pas exiger du poëte des raisons bien savantes de toutes les créations de sa fantaisie ; cependant, on trouverait facilement à cette division de l'âme en trois parties et à cette distribution de nos trois âmes dans les trois grandes régions de notre corps beaucoup de prétextes ingénieux et populaires, sinon des arguments solides et scientifiques.

Galien, bien que disciple d'Aristote en philosophie, consacra tout un livre à défendre, contre son maître et les stoïciens, l'hypothèse platonicienne des trois âmes humaines, et s'il accordait à chacune des attributions un peu différentes, il logeait à peu près dans les mêmes parages que Timée l'âme raisonnable, l'âme sensitive et l'âme végétative.

Un esprit d'une autre nature, quoique plus moderne et plus savant que Platon et que Galien lui-même dans la structure du corps humain, Van Helmont reconnaissait aussi, non-seulement plus d'une âme, mais une multitude d'âmes différentes ou d'êtres à peu près de même nature que l'âme. Au-dessus de tout était l'âme intelligente et divine, l'âme véritable, l'esprit ; immédiatement au-dessous, une âme sensible et mortelle, puis un *archée* principal, ayant sous ses ordres une infinité de petits archées inférieurs présidant aux détails de toutes les fonctions et à toutes les nécessités du corps humain, comme l'âme mortelle et l'archée

central président généralement à sa vie et à sa conservation. Les deux âmes, divine et mortelle, siégent ensemble à l'orifice de l'estomac; la rate est la demeure de l'archée central, et tous les petits archées secondaires sont dispersés dans les organes et dans les membres, qui dans les poumons, qui dans le foie, qui dans la main, dans l'œil ou dans l'oreille. S'il ne faut pas être bien exigeant envers un poëte, il faut être moins sévère encore avec un mystique et un illuminé. La seule raison que l'illuminisme même du médecin de Bruxelles permette de proposer pour expliquer cette localisation singulière de l'âme raisonnable, est peut-être que, la région épigastrique étant particulièrement sensible chez les extatiques de toute espèce, Van Helmont a pu placer l'âme divine là où il sentait le dieu l'agiter dans son extase.

Laissons les autres mystiques, et Paracelse, et Fludd, et tous ceux à qui une seule âme ne paraît pas suffisante pour animer un seul corps.

Bien que quelques-uns attribuent à Hippocrate l'opinion de Platon sur les trois âmes humaines, il est plus probable qu'il n'en reconnaissait qu'une, et la logeait simplement et vaguement dans la tête. On aime à voir, dans le *Traité sur la maladie sacrée*, le père de la médecine parler comme le bon sens et comme la science moderne la plus sûre, sinon la plus ambitieuse, au lieu de s'égarer dans les fantaisies de l'hypothèse.

Aristote aussi n'admettait qu'une âme; mais, trouvant le cerveau trop froid pour la recevoir, il la plaçait dans le cœur. Aristote, philosophe et naturaliste, avait une raison sans doute pour s'écarter ainsi de l'opinion vulgaire. C'est qu'il considérait l'âme comme le principe de la vie nutritive, avant d'être celui de la vie sensitive et intellectuelle, et le cœur lui paraissait un organe plus important que le cerveau dans la vie du corps.

Quoi qu'en dise Aristote et la cabale stoïcienne, la tête l'a emporté, et c'est elle qui a l'honneur d'être considérée par le plus grand nombre des philosophes et des physiologistes et par la foule comme le siége du gouvernement, comme la capitale.

Les moins savants, les moins malins, les plus sensés peut-être, se contentent de dire simplement : L'encéphale est le siége de l'âme. Les plus curieux ou les plus fins trouvent l'encéphale trop vaste, et cherchent dans sa masse un organe plus circonscrit. L'encéphale est bien compliqué de tours et de détours, de plis et de replis; il a bien des isthmes et des renflements, des cavités et des protubérances, pour n'être qu'un seul et unique organe et remplir le même office dans toutes ses parties; ce doit être un ensemble, un faisceau d'organes divers. Et philosophes et physiologistes se mettent à l'œuvre, cherchant des limites naturelles dans cette masse de substance, ou en traçant d'imaginaires, dessinant de grandes divisions, ou multipliant les compartiments; les uns, pour trouver un organe vraiment principal, véritable siége de l'âme,

auquel toutes les autres parties de l'encéphale soient subordonnées; les autres, pour faire de chacune de ces divisions, grandes ou petites, des organes ou des siéges spéciaux, subordonnés, non à un organe capital, mais à l'âme seule : au lieu d'une monarchie, une oligarchie encéphalique sur laquelle l'âme a la haute main. D'autres, moins hardis, se contentent de juger des recherches d'autrui, mais désespèrent de leur succès; l'observation leur semble impossible, l'encéphale trop mystérieux, le secret de l'union trop bien enfoui dans cette masse obscure. D'autres enfin pensent que l'encéphale tout entier est bien le siége de l'âme; que, pour opérer tout ce qu'elle fait, elle n'a pas trop d'un organe aussi complexe : il y a sans doute bien des rouages dans la machine, mais ce n'est qu'une machine et non plusieurs; toutes les parties en sont solidaires, il ne faut pas songer à en briser l'unité.

Descartes, d'ailleurs excellent physiologiste pour son temps, plaçait l'âme, comme chacun sait, dans la glande pinéale; mais il eut beau dire, il trouva peu de partisans. Malebranche même, le plus chaud défenseur de toutes ses hypothèses, ne put accepter celle-là. C'est qu'il fallait au moins quelque raison d'une telle supposition, et cette fois Descartes n'en avait aucune, tout au plus proposait-il l'ombre d'un prétexte futile : ce petit cône était seul dans le cerveau de son genre et de sa forme, tandis qu'il y a tant de parties et de figures jumelles; suspendu dans

la masse cérébrale, il lui semblait pouvoir vibrer facilement comme le battant d'une cloche, et recevoir ainsi le contre-coup de tous les phénomènes environnants. Aussi mystérieuse d'ailleurs que tout le reste de l'encéphale, la glande pinéale fut pour ces motifs jugée par Descartes une résidence tout à fait convenable pour l'âme humaine, et, sans plus de façons, il l'y plaça. Les autres parties du cerveau pouvaient donc bien être des organes spéciaux et remplir des fonctions particulières, mais l'âme n'agissait pas directement sur elles; elles ne communiquaient qu'avec la glande pinéale.

Après Descartes, et pour des raisons tout aussi péremptoires, les naturalistes, les physiologistes, les philosophes assignèrent chacun à l'âme une résidence particulière. Bontekoe, Maria, Lancisi, Lapeyronie, la logeaient dans le corps calleux, dans cet isthme qui joint l'un à l'autre les deux hémisphères du cerveau. On ne sait ce qu'on doit admirer le plus, la puérilité de leurs arguments, ou la bonne foi avec laquelle des hommes savants acceptaient de pareilles hypothèses. Où peut être placée l'âme pour mieux gouverner le corps et ressentir toutes ses atteintes, si ce n'est au centre de la masse encéphalique? Mais l'encéphale se compose de deux moitiés toutes semblables; il n'y a rien en lui qui désigne la partie gauche ou la partie droite comme plus noble et plus importante que sa jumelle, ainsi que cela a lieu dans la poitrine, où l'inclinaison du cœur vers la gauche

dérange tant soit peu la symétrie de cette région au profit de la partie gauche. L'âme ne peut donc loger qu'au milieu, ni à gauche, ni à droite, dans le corps calleux ; de là seulement elle pourra facilement de côté et d'autre mouvoir et s'émouvoir ; là est le centre, là est sa place.

Ou bien elle trouvera une résidence convenable dans cette protubérance, appelée pont de Varole, qui semble souder la moelle à la masse de l'encéphale ; de là aussi elle agira efficacement sur le cerveau et ses ramifications nerveuses.

Ou bien l'âme sera mieux encore, si elle est enveloppée, cernée de tous côtés par la substance cérébrale et comme enfermée dans une chambre ou dans un récipient ; en voilà qui, pour ce motif, font l'âme captive dans les ventricules du cerveau.

Ou bien l'âme tiendrait mieux le cerveau tout entier sous sa dépendance, si, au lieu d'être enfermée par lui, elle l'enfermait, si elle pouvait le tenir comme dans sa main, agir sur lui par une action concentrique, au lieu de rayonner de toutes parts et de disséminer sa puissance. Et voilà Fernel qui lui donne pour siége la pie-mère, un autre la dure-mère ; ils accordent ainsi à de simples enveloppes, à ces crânes flexibles, le rôle le plus important, celui de cerveau véritable.

Y a-t-il encore dans l'encéphale quelque partie plus ou moins nettement circonscrite, elle trouvera quelque savant pour lui donner la préférence et l'ériger en siége de l'âme. Les corps striés doivent cet honneur à Willis. Il fallait bien répondre à Descartes et opposer quelque chose à sa glande pinéale ; Willis opposait déjà la chimie à la mécanique cartésienne pour expliquer l'organisation et la vie ; les corps striés compléteront la doctrine ; la science n'aura plus de désidérata ; on saura que la vie est une combinaison chimique et que l'âme habite les corps striés.

S'il ne reste plus aucune portion de matière cérébrale un peu distincte par sa forme ou un peu découpée, on en dessinera dans la masse, on tracera des lignes imaginaires, on distinguera arbitrairement le centre ovale pour en faire le siége invisible aux yeux de l'observateur de l'âme invisible.

Il n'y a plus rien à faire dans cette voie. Chaque partie de l'encéphale a eu tour à tour l'honneur de servir d'organe à l'âme humaine ; mais on peut suivre une autre méthode, bien plus féconde en résultats. Si l'âme avait concurremment plusieurs organes ! On comprend du premier coup ce qui peut sortir de combinaisons neuves et ingénieuses d'une pareille donnée ; quel vaste champ ouvert aux conjectures ! Dès que l'âme n'a pas un siége unique, elle peut avoir un nombre indéterminé de siéges différents ; et que de façons de varier ces hypothèses, en accouplant ces organes deux à deux, trois à trois ! On ne peut épuiser la source intarissable de ces combinaisons infinies ; et cela se comprend. M. Lélut fait remarquer qu'il n'y a aucun rapport à établir pour l'esprit de l'homme

entre la structure, la configuration de l'organe ou des organes immédiats de l'âme et leurs fonctions. La figure, la conformation de l'œil, de l'oreille, des poumons, de l'estomac, du cœur, est intimement liée avec les fonctions presque mécaniques qu'ils remplissent, et peut même au premier aspect les révéler à l'observateur. Ainsi, c'est la découverte des valvules des veines et de leur direction qui a trahi au génie d'Harvey le secret de la circulation du sang. Mais la figure de l'organe de l'intelligence ou de la volonté est absolument indifférente, au moins que nous sachions; ni la configuration d'une portion du cerveau ne nous révélera son usage, ni l'idée d'une fonction intellectuelle ne nous fera concevoir, dans l'organe qui concourt à son accomplissement, telle figure plutôt que telle autre. De là la difficulté, la stérilité même des recherches entreprises sans autre donnée que la figure des parties; l'empirisme seul peut nous faire établir quelque rapport entre un organe et une fonction intellectuelle.

Une autre difficulté signalée par le même physiologiste, c'est l'indétermination du nombre des facultés de l'âme, bien plus grande encore que celle des différentes parties de la masse encéphalique. Si les facultés ne sont pas des abstractions, ce sont au moins des points de vue sous lesquels on considère la puissance générale de l'âme indivisible et que l'on choisit un peu arbitrairement. Lors donc qu'il s'agit de chercher un rapport d'instrument à puissance entre telle portion de la masse cérébrale et telle faculté de l'âme, il y a encore moins de difficulté à diviser l'encéphale en un nombre déterminé d'organes distincts, qu'à faire une théorie des facultés de l'âme, une nomenclature de ses penchants, qui ne soit pas un peu factice et n'ait pas surtout pour objet la commodité des études psychologiques ou physiologiques.

C'est là ce qui rend la doctrine de Gall si arbitraire et si invraisemblable. Quand même on admettrait, en effet, que le cerveau fût un faisceau d'organes divers, que chaque renflement de sa substance fût un de ces organes, en un mot toute la partie anatomique et physiologique de la phrénologie, personne n'a jamais pu croire de bien bonne foi que sa liste de vingt-sept facultés, ou passions, ou je ne sais de quel nom appeler ses catégories, représentât exactement l'âme et sa nature, ou, pour ne pas trop spiritualiser la phrénologie et peut-être en fausser le sens, la nature intellectuelle et morale de l'homme; personne, pas même ses disciples. Spurzheim ajoute à cette liste huit organes nouveaux et huit facultés nouvelles, un autre davantage, un autre en retranche une partie, un autre en bouleverse l'ordre, les noms et la situation. M. Flourens a démontré, au nom de la science, tout ce qu'il y a de faux et de contraire à l'expérience dans cette répartition du cerveau en vingt-sept cerveaux juxtaposés; on savait déjà par la psychologie tout ce qu'il y a d'hypothétique et d'invraisemblable dans cette géographie phrénologique.

Le meilleur résultat des travaux de Gall a été l'impulsion qu'il a donnée aux recherches anatomiques et physiologiques sur le cerveau. Cette gloire lui reste, et l'on peut lui attribuer une bonne part dans les travaux récents de la science sur cette matière. En effet, une chose digne de remarque, c'est qu'avant Gall, sans excepter ceux des anciens philosophes ou médecins qui attribuaient à l'homme plusieurs âmes, tout le monde semblait ne considérer le cerveau que comme une seule masse; personne ne s'était encore avisé de le décomposer et de chercher dans ce bloc de matière presque informe des organes différents, indépendants ou subordonnés les uns aux autres. Depuis Gall, au contraire, cette tendance est universelle; chercher l'usage de telle ou telle partie, grande ou petite, de la substance cérébrale, est la préoccupation de chacun, de ceux-là mêmes qui ne pensent pas qu'on puisse circonscrire le siége de l'âme et demeurent convaincus de la solidarité de toutes les parties du cerveau.

Un bien petit nombre parmi les physiologistes modernes ont cru devoir s'en tenir à l'opinion très-générale d'Haller, qui attribue le rôle d'organe de l'âme à l'encéphale tout entier. Burdach ne s'estime pas assez éclairé pour avancer autre chose. M. Andral voit trop de contradictions entre les faits observés pour sortir, lui aussi, de la vague généralité de cette croyance. M. Lallemand paraît quitter un instant cette réserve, mais pour y rentrer bientôt; il croit

pouvoir avancer, par suite de ses observations, que les différentes sections de la moelle épinière ou allongée jouissent, dans l'enfant, d'une sorte d'indépendance par rapport au reste du système cérébral, qu'elles ont la faculté d'être impressionnées par les nerfs et de réagir sur eux pour produire des mouvements. Mais il se hâte d'ajouter que cette indépendance disparaît avec l'âge, et il conclut que le siége général de l'âme et de toutes ses facultés prises collectivement est répandu indistinctement dans l'encéphale. M. Lélut est encore un de ceux qui ne croient pas que l'état actuel de la science permette de circonscrire dans une région quelconque de l'encéphale ou du système nerveux l'organe de l'intelligence, de la volonté ou de la sensibilité. Il pense même que cette recherche dépasse les forces de la science expérimentale, que nous sommes condamnés sur cette question du siége de l'âme à une éternelle ignorance, et cela parce que toutes les parties du système nerveux et cérébral ont peut-être entre elles une telle solidarité que toutes concourent pour une part indéterminable à l'œuvre commune de la vie physique et de la vie intellectuelle. « La science actuelle de l'anatomie du système nerveux, dit-il, c'est là son but, et elle semble y mettre sa gloire, cherche à distinguer dans ce système, d'une part, les parties qui sont affectées au mouvement, celles qui sont dévolues au sentiment, celles qui sont particulières à l'entendement; d'autre part, celles que réclame à son tour

l'exercice des fonctions organiques ou de nutrition. Or, cette science anatomique du système nerveux oserait-elle dire qu'elle a atteint ce double ou plutôt ce quadruple but, qu'elle est capable de l'atteindre, qu'il est même dans la nature des choses qu'elle l'atteigne? »

Voilà les timides; il en est de plus hardis ou de plus savants.

Chacun sait, ne fût-ce que pour l'avoir appris sur les bancs du collége, que l'encéphale se compose de trois parties principales assez distinctes à vue d'œil, sinon par la nature de leur substance, du moins par leur forme, leur grosseur ou leur situation; d'une première masse plus considérable à l'avant et au sommet de la tête, le cerveau proprement dit, divisé en deux hémisphères; d'une seconde masse d'un moindre volume et à peu près de même forme, divisée aussi en deux parties semblables, le cervelet; enfin, d'une sorte de gros cordon qui fait suite au cervelet, la moelle allongée, dont le prolongement va s'enfouir dans la colonne vertébrale sous le nom de moelle épinière. Ces trois parties principales de l'encéphale ont paru assez nettement distinguées par la nature qui les a faites, pour qu'un grand nombre de physiologistes les considérassent comme des organes différents, tantôt subordonnés l'un à l'autre, tantôt indépendants, et auxquels l'observation permettrait d'assigner des fonctions plus ou moins nettement définies.

M. Flourens est, de tous ceux pour qui cette division opérée par la nature a un sens manifeste, celui qui, après de longues et patientes expérimentations, au prix de nombreuses hécatombes, a le plus nettement attribué sa fonction à chacune de ces portions du système cérébral et nerveux. La moelle épinière est pour lui l'organe de la sensibilité et du mouvement; la moelle allongée, le siége du principe de la respiration et de la vie; le cervelet, le siége du principe qui règle et coordonne les mouvements de translation; le cerveau, l'organe exclusif du principe intelligent. Il en est qui se rangent à peu près à cet avis, sans y rien changer d'essentiel; il en est qui le trouvent trop absolu et veulent en atténuer seulement l'expression trop catégorique. M. Longet, par exemple, attribue aussi au cervelet la coordination des mouvements de translation, au cerveau l'influence sur les manifestations de l'intelligence et de la volonté; mais il efface légèrement les lignes trop accusées : ces influences sont générales, elles s'appliquent plus spécialement à ces objets; rien d'absolu. L'opinion de M. de Serres est aussi plus vague et satisfait moins la curiosité. La moelle allongée lui paraît servir d'excitateur de la sensibilité et de la motilité générales, le cervelet remplir les mêmes fonctions pour les membres locomoteurs, et les hémisphères cérébraux jouer le même rôle pour les facultés intellectuelles; mais toutes ces excitations sont simultanées; chaque partie de l'encéphale concourt à sa facon, l'âme gouverne le tout; les attributions

particulières s'effacent dans le jeu de l'ensemble. Quel est encore ici l'organe de l'âme? L'encéphale tout entier.

M. Flourens demeure donc jusqu'à présent le plus explicite, sans approcher toutefois de la précision si chèrement achetée au prix de l'invraisemblance et de l'arbitraire par Descartes, Willis, Fernel et quelques autres. L'organe de l'âme est nettement, quoique largement encore défini par lui; et ce siége, quoique vaste, est unique : les hémisphères du cerveau. Mais il est distancé de bien loin par d'autres physiologistes qui, usant d'une autre méthode, prétendent avoir pénétré plus avant dans les secrets de la nature.

Nous avons vu jusqu'ici les physiologistes diviser l'encéphale de toutes les façons, s'attacher aux moindres lignes tracées par la nature dans la configuration du cerveau, quand ils n'en dessinaient pas d'imaginaires. Il semble qu'il n'y ait plus rien à inventer, plus d'élément nouveau de distinction. En voici un cependant auquel on n'avait pas encore songé : la couleur. Deux substances différentes de contexture, mais surtout d'aspect, l'une blanche, l'autre grise, concourent à former l'encéphale. Elles s'accompagnent, se suivent, se superposent, tantôt celle-ci enveloppant celle-là, tantôt celle-là recouvrant celle-ci, paraissant tour à tour à la surface ou disparaissant dans la profondeur. Ευρῆκα, voilà le secret : ce n'était point la figure ni la situation des parties qu'il fallait consulter, mais la couleur. Ajoutez à cette découverte la théorie

généralement proposée par les psychologues des facultés de l'âme au nombre de trois principales : l'intelligence, la volonté, la sensibilité, et l'on aura bien du malheur si, avec des éléments aussi neufs, on ne découvre pas soit le siége unique de l'âme, soit les siéges différents où elle se manifeste intelligente, volontaire et sensible.

MM. Foville et Pinel-Grandchamp font, de la substance grise qui recouvre les hémisphères du cerveau, le siége organique de l'intelligence, et de la substance blanche cachée sous les mêmes hémisphères, le siége organique de la volonté locomotrice. Il est fâcheux qu'il n'entre pas dans la composition du cerveau une troisième substance d'une troisième couleur; elle logerait tout naturellement la sensibilité, et la théorie psychologique des facultés recevrait de la physiologie la consécration la plus éclatante, la trinité des facultés de l'âme marchant de pair avec la trinité des substances d'un cerveau tricolore. Mais cette troisième substance n'existe pas; où donc loger la sensibilité? Exilée du cerveau, elle trouve asile dans le cervelet. On dira peut-être que le cervelet, lui aussi, se compose de deux substances, blanche et grise; si une seule suffit à l'intelligence, une seule à la volonté, pourquoi deux seraient-elles nécessaires à l'exercice de la sensibilité? On pourrait dire encore bien d'autres choses.

Toutefois, cette opinion est sérieuse et appuyée, sondement je ne sais, sur de nombreuses observa-

tions et sur des arguments spécieux. Mais d'autres savants, qui pensent différemment, proposent aussi tant de faits et de si bonnes raisons à l'appui de la leur, qu'on ne peut s'empêcher d'hésiter et de réfléchir avant d'accepter cet aphorisme : l'âme humaine a, dans l'encéphale, trois organes immédiats : la substance grise du cerveau qui lui sert à penser, la substance blanche à vouloir, et le cervelet qui lui sert à sentir.

Parmi ceux qui arborent aussi la couleur comme signe distinctif de la fonction des organes de l'âme, est M. Parchappe, qui propose une nouvelle circonscription du siége de l'âme, également appuyée sur de nombreuses expériences et de puissants arguments. Selon lui, la pensée, la volonté, la sensibilité ont un organe immédiat et commun ; ce n'est ni l'encéphale tout entier, ni même tout le cerveau, c'est la couche de substance grise qui recouvre les hémisphères cérébraux. La clarté de son opinion est telle, la simplicité en est si grande, la régularité si parfaite, qu'elle permet presque de saisir, l'une après l'autre, toutes les pièces de la machine corporelle, de voir comment elles s'agencent et se subordonnent, en nous conduisant jusqu'à l'organe central, ou supposé tel, de toutes les facultés de l'âme.

De ces opinions différentes sur l'organe ou le siége de l'âme, trois se détachent des autres par leur clarté, leur précision ou leur vraisemblance, et par la valeur des expériences scientifiques ou des considérations philosophiques dont elles sont appuyées. Ce sont celles

de M. Lélut, de M. Flourens et de M. Parchappe. Ces trois savants représentent trois caractères et trois méthodes différentes. M. Lélut est le philosophe qui, dans une question où l'âme et ses facultés sont en cause autant que le corps et ses organes, ne veut pas se confier à la seule observation des faits matériels ; il pense qu'il ne faut pas qu'on perde de vue, dans l'expérimentation, la nature du principe qui veut, sent et raisonne, l'unité de ce principe et l'étroite solidarité de toutes ses facultés. D'ailleurs, médecin, physiologiste, il n'a jamais rencontré de ces faits privilégiés, comme Bacon les appelle, de ces expériences décisives qui emportent la confiance et tranchent définitivement de semblables questions. M. Flourens, philosophe sans doute, car sans un peu de philosophie il n'y a pas de vraie science, mais moins soucieux des considérations psychologiques que des faits qu'il peut voir, veut, avant tout, des expériences et des expériences directes ; il lui faut surprendre le phénomène vivant ; l'anatomie, la nécroscopie ne lui suffit donc pas, il expérimente sur le vif, et, ne trouvant pas dans son semblable l'*anima vilis* qu'il puisse sacrifier à la science, il demande la lumière à la vivisection des animaux. M. Parchappe, philosophe et physiologiste, est surtout médecin ; inspecteur général des maisons d'aliénés, longtemps médecin en chef d'un des plus importants asiles de France, il veut aussi des expériences directes, sur l'homme, et non sur les bêtes ; il recueille donc celles que la nature

elle-même a instituées sous ses yeux, pendant de longues années, sur les aliénés confiés à ses soins, et les complète par l'observation nécroscopique des nombreuses victimes de la folie.

Ces trois méthodes ont conduit les trois savants qui les ont employées à des résultats très-divers : M. Parchappe, à placer le siége de l'âme dans la substance grise du cerveau ; M. Flourens, dans la totalité des hémisphères ; M. Lélut, à ne point accepter comme résolue cette question difficile, peut-être insoluble, à laisser flotter incertaines les limites de l'organe de nos facultés, sans contester néanmoins l'influence spéciale de certaines parties de la masse cérébrale sur certaines fonctions particulières de la vie physique ou intellectuelle [1]. Nous regrettons que cette opinion, moins négative qu'il ne semble, n'ait pas encore été développée complétement par le savant membre de l'Institut, mais nous espérons qu'il achèvera d'en donner une exposition scientifique, et que, si elle ne rallie pas tous les esprits, elle apprendra du moins aux physiologistes à ne pas mépriser la psychologie, et aux psychologues à compter avec les observations physiologiques. Les opinions de M. Flourens et de M. Parchappe sont exposées, au contraire, avec une précision, une conviction, un ton d'affirmation si catégorique, que, si l'on parvient à oublier l'une des

[1] Lélut. *Physiologie de la pensée*, dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*.

deux quand on examine l'autre, à ne pas se souvenir qu'elles se contredisent, chacune a tout d'abord une grande apparence de vérité et tente la confiance : si ce n'est pas la vérité, on voudrait que ce fût elle. L'encéphale, l'union de l'âme et du corps, conserveraient, sans doute, bien des mystères dans l'une comme dans l'autre hypothèse ; mais le mécanisme en serait singulièrement simplifié pour les spéculations du philosophe et la pratique journalière de la médecine. Il y aura toujours quelque profit ou quelque intérêt à les exposer sommairement, dussent-elles se détruire l'une l'autre ou être rejetées plus tard l'une et l'autre par les savants.

II

L'Académie des sciences a eu, depuis sa fondation, un singulier bonheur ; tandis que l'Académie des beaux-arts, qui, jusqu'ici, élisait ailleurs qu'en son sein son orateur solennel, vient seulement de s'affranchir du tribut qu'elle payait à quelqu'une de ses voisines, se disant que quand on chante on doit savoir parler, et savoir écrire quand on sait peindre, l'Académie des sciences a eu le privilége de trouver chez elle une véritable perpétuité de secrétaires perpétuels, dignes membres de l'Académie française, depuis Fontenelle jusqu'à M. Flourens. Fontenelle était un lettré savant, M. Flourens est un savant lettré. Beaucoup

plus savant que Fontenelle, moins beau diseur, il a, cependant, d'éminentes qualités d'écrivain; son style est simple, clair, tranchant; il a quelque chose d'hippocratique, d'aphoristique, d'ancien. Il excelle à vulgariser la science, sans lui faire perdre de sa gravité; il sait rendre populaires et les découvertes des autres et les siennes. Après avoir lu à l'Académie des sciences et livré au public restreint des savants ses recherches sur les fonctions du système nerveux et sur la formation des os, il vient de faire, pour ses propres idées, le même travail d'exposition exotérique qu'il avait fait déjà pour celles de Buffon et de Cuvier [1]. Il enlève à ses découvertes l'appareil trop exclusivement scientifique, écarte de nos yeux les instruments de ses expériences, trépan, trois-quarts, tout son arsenal de chirurgie; il éloigne de notre imagination le spectacle des victimes nécessaires immolées à la science, et nous propose, dans un tout petit livre, comme seul il sait les faire, le résultat et le résumé de ses curieuses recherches. « Pour les physiologistes des vues et pour les philosophes des faits, ce qui leur manque. » Philosophes ou physiologistes, acceptons le mot et la chose, la critique et l'enseignement.

A sa méthode générale, la vivisection des animaux, M. Flourens ajoute un mode très-précis d'investigation, et propose un but bien déterminé : séparer les propriétés par les organes, séparer les organes pour

1 Flourens. *De la Vie et de l'Intelligence.*

séparer les propriétés. C'est parce qu'il pense être parvenu à séparer l'organe essentiel de l'intelligence de celui de la vie, qu'il se croit autorisé à séparer nettement la vie de l'intelligence; et c'est parce qu'il n'a pu diviser en plusieurs l'organe unique de l'intelligence, qu'il proclame l'unité de l'intelligence elle-même.

Les nombreuses expériences de M. Flourens divisent le système nerveux et cérebral dans les organes suivants : en dehors de l'encéphale, les nerfs et la moelle épinière; dans l'encéphale, la moelle allongée, les tubercules bijumeaux ou quadrijumeaux, selon les espèces sacrifiées, le cervelet et les hémisphères du cerveau ou le cerveau proprement dit. Chacun de ces organes, d'après les mêmes expériences qui ont servi à les séparer, a des fonctions différentes. Les nerfs et la moelle épinière sont l'organe de la sensibilité et de la *motricité;* la moelle allongée, l'organe premier moteur de la respiration, le siége du principe de la vie; les tubercules quadrijumeaux, l'organe d'une espèce particulière de mouvement et du sens de la vue; le cervelet est le siége du principe coordonnateur des mouvements de locomotion; les hémisphères du cerveau sont l'organe de l'intelligence.

Avant Ch. Bell, on pouvait croire qu'un nerf est un organe simple; mais les expériences de ce physiologiste, confirmées par celles de M. Magendie, ont montré que c'est un organe complexe. Pour avoir sous les yeux l'organe simple, il faut remonter aux

racines du nerf; la racine postérieure pincée, il en résulte de la douleur; coupée, la douleur cesse au-dessous de la blessure; jamais de contraction musculaire. La racine antérieure pincée à son tour, point de douleur, mais il y a contraction musculaire; coupée, la contraction n'a plus lieu au-dessous de la section. De même pour la moelle épinière; la couche postérieure piquée excite la douleur; la couche antérieure, sollicitée à son tour, n'excite que des convulsions partielles. Les nerfs et la moelle épinière sont donc, non l'organe unique, mais le double organe de la sensibilité et de la motricité.

Dans l'encéphale, la moelle allongée est le siége du principe premier moteur du mécanisme respiratoire; car, si l'on coupe transversalement cette moelle en un certain point, l'animal meurt à l'instant par suppression des phénomènes de la respiration. La moelle allongée est donc aussi le siége du principe de la vie; et M. Flourens fixe, dans un espace d'une ligne environ, ce siége qu'il appelle le point ou le nœud vital.

Si l'on pratique sur une poule l'ablation des tubercules bijumeaux, l'animal ne voit plus, la rétine est paralysée. Et, si l'on n'enlève qu'un seul de ces tubercules, l'oiseau tourne sur lui-même du côté du tubercule enlevé. Les tubercules sont donc le siége de la vue et à la fois l'organe d'une espèce particulière de mouvement.

Si l'on enlève le cervelet sur un autre individu de la même espèce, en respectant les autres parties de

l'encéphale, l'animal ne peut plus se tenir debout, ni marcher, ni voler régulièrement; cependant, il peut encore exécuter toute espèce de mouvement, mais sans ensemble ni régularité. Le cervelet est donc le siége du principe coordonnateur des mouvements de locomotion.

Si l'on enlève enfin sur une autre poule les deux hémisphères cérébraux, toute action spontanée de l'animal cesse; il ne veut plus, ne perçoit plus, ne se souvient plus. Le cerveau est donc l'organe exclusif de l'intelligence. L'ablation du cerveau qui supprime l'intelligence laisse entière la régularité des mouvements; l'ablation du cervelet, qui ôte à l'animal la faculté de diriger ses mouvements, respecte au contraire son intelligence.

De ces faits et de ces premières déductions, M. Flourens tire encore de plus graves conséquences. Il distingue la volonté de la motricité, la simple volonté de mouvoir, de la puissance d'exciter le mouvement; c'est la moelle épinière, c'est le nerf qui excite le mouvement, le cerveau ne fait que le vouloir. Il distingue pareillement et parallèlement la sensation et la perception; c'est le nerf, c'est la moelle épinière qui sent, le cerveau ne sent pas, il se borne à percevoir. Le sens ne réside pas en lui, mais dans le nerf ou la moelle, et, pour le sens de la vue, dans les tubercules. Il y a deux façons d'enlever la vue à un oiseau : détruisez les tubercules, l'animal ne voit plus; vous avez détruit le sens, mais non l'intelligence, et il faut que

le nerf sente pour que le cerveau perçoive. Détruisez le cerveau, la vue est encore abolie, mais, cette fois, c'est l'intelligence et non le sens que vous avez détruit; l'oiseau sent encore, mais il est incapable de percevoir. Donc, sentir n'est pas percevoir. M. Flourens, distinguant les forces par les organes, conclut que la sensibilité est une propriété autre que l'intelligence; et voilà le sensualisme que la philosophie contemporaine s'épuise en vain à combattre, anéanti par une observation physiologique.

Séparant toujours les propriétés par les organes, ou plutôt, confondant cette fois les propriétés dont l'organe est commun, M. Flourens proclame l'unité de l'intelligence, parce que le cerveau est un organe unique et indivisible. Les deux hémisphères détruits en totalité, l'intelligence tout entière est abolie; ce n'est pas qu'en enlevant le cerveau on ait détruit d'un seul coup plusieurs organes, car « on peut retrancher, soit par devant, soit par derrière, soit par en haut, soit par côté, une portion assez étendue des hémisphères cérébraux, sans que l'intelligence soit perdue. Une portion assez restreinte de ces hémisphères suffit donc à l'exercice de l'intelligence; les hémisphères cérébraux concourent donc, par tout leur ensemble, à l'exercice plein et entier de l'intelligence. » Si l'on dépasse une certaine limite, dès qu'une faculté intellectuelle disparaît, toutes les autres disparaissent. On peut même guérir l'animal ainsi mutilé; son cerveau ne repousse pas, sans doute, mais, l'inflammation

s'effaçant peu à peu, les fonctions intellectuelles renaissent toutes à la fois. Enfin, chose étrange et qui atteste bien haut la sagesse du Créateur, on peut détruire un seul des deux hémisphères : il y a, dès lors, paralysie du côté du corps opposé à l'hémisphère détruit; mais, comme les pensées et les volontés n'ont ni droite ni gauche, l'intelligence peut subsister encore sans trouble ni délire : on pense avec une moitié de cerveau, avec une moitié de l'organe de la pensée, comme on voit avec un œil, entend avec une oreille, respire avec un poumon.

Autre conséquence. Puisque l'intelligence réside dans le cerveau et le principe de la vie dans la moelle allongée, l'intelligence et la vie sont profondément séparées. On peut détruire l'organe de l'intelligence et l'intelligence elle-même, « sans que la vie en soit le moins du monde altérée, affectée, compromise. » Rien n'est donc plus facile que de séparer aussi les fonctions vitales des fonctions intellectuelles, c'est-à-dire de déterminer quelles fonctions concourent à la vie et quelles relèvent de l'intelligence. Une fonction est purement vitale quand elle survit à l'ablation du cerveau; c'est une faculté intellectuelle, si elle disparaît avec les hémisphères. La sensibilité est donc une fonction vitale, car elle ne réside pas dans les hémisphères et survit à leur destruction; les seules fonctions intellectuelles sont la perception, l'attention, la mémoire, le jugement, la volition, qu'anéantit l'ablation du cerveau.

Ainsi, selon M. Flourens, le siége de l'âme est unique, c'est le cerveau proprement dit. Ainsi, l'intelligence est profondément distincte de la vie, puisqu'elles résident dans des organes distincts. Ainsi, la sensibilité fait partie des fonctions vitales et ne relève point de l'âme, puisqu'elle a pour organe une partie du cerveau où ne réside pas le principe intelligent. « Tout cela est certain, car tout cela résulte d'une analyse tout expérimentale; ces grands problèmes ont été résolus par M. Flourens, par lui le premier et par lui seul. »

Tels sont les faits que M. Flourens livre aux philosophes et les vues qu'il propose aux physiologistes. Les faits ne se discutent pas, admettons-les, aussi bien nous ne pourrions les contrôler; mais, si les faits supposés hors de doute ne se discutent pas, les vues, c'est-à-dire l'interprétation des faits, peuvent être discutées. Or, M. Flourens fait dire aux faits bien des choses; il importe donc de savoir où finit le fait, où l'interprétation commence. Pour donner une idée de la différence du fait simple et du fait interprété, prenons deux exemples.

On coupe transversalement en un point déterminé la moelle allongée d'un animal, il meurt aussitôt; voilà le fait. On trace les limites inférieure et supérieure entre lesquelles la blessure est mortelle; voilà encore le fait plus minutieusement observé. On dit ensuite qu'entre ces deux limites est le principe de la vie; ce n'est plus le fait, mais l'interprétation, vraie, je le veux bien, hardie, téméraire, j'en suis sûr. Car on perce le cœur d'un animal ou d'un homme de part en part, il meurt aussitôt; voilà un autre fait; je ne dirai pas cependant que le cœur est le nœud vital. Il y a tant de manières de mourir ou de donner la mort! Trancher la moelle allongée à l'origine de la huitième paire de nerfs serait, si quelques petites opérations préalables n'étaient nécessaires, une façon très-convenable d'exécuter instantanément par asphyxie les criminels condamnés à mort. Ce n'est pas la seule. La respiration, dont le nœud vital serait le principe premier moteur, est-elle donc plus importante que toutes les autres fonctions? Il ne le semble pas; l'enfant vit dans le sein de sa mère et ne respire pas; que fait cependant le nœud vital ou le principe de vie qui y réside? Rien; et le cœur bat, très-bien et très-vite; et le fœtus vit sans respirer.

Autre exemple. On enlève sur un oiseau les tubercules bijumeaux, l'animal ne voit plus; l'iris, la rétine sont paralysées. On enlève sur un autre les hémisphères cérébraux en respectant les tubercules; l'animal ne voit plus, mais l'iris reste contractile et le nerf optique excitable; les objets continuent à se peindre sur la rétine. Voilà le fait. M. Flourens ajoute que la sensibilité appartient au nerf et non au cerveau; il appelle cette excitation du nerf sensation, et dit : Dans le premier cas, on a enlevé la sensation et le sens; dans le second, on a détruit la perception et l'intelligence. Voilà l'interprétation. Or, les faits demeurant

les mêmes, l'interprétation peut varier si bien, qu'en 1824, dans la première édition de ses *Recherches sur les fonctions du système nerveux*, M. Flourens concluait de ces mêmes expériences que « la sensation et la contraction n'appartiennent pas au nerf, » que « le nerf se borne à exciter la sensation et la contraction, sans être par lui-même ni sensible, ni contractile; il ne sent pas; il ne se contracte pas, il excite; » que « les facultés intellectuelles et sensibles résident dans les lobes cérébraux. » Et en 1842, dans la seconde édition du même ouvrage, comme aujourd'hui en 1858, dans le livre *de la Vie et de l'Intelligence*, M. Flourens tire de ces expériences des conclusions tout autres et une théorie philosophique toute différente; et cela le plus facilement du monde. Dans toutes les phrases où étaient écrits, en 1824, les mots sensation, sensibilité, rapportés au cerveau, il les remplace tout simplement par les mots de perception et d'intelligence; et la sensibilité passe ainsi du cerveau au nerf, de l'intelligence à la vie, de l'âme au corps.

Cuvier, dans son rapport à l'Académie sur les travaux de M. Flourens, reprochait à celui-ci l'usage de certains termes mal définis qui ne « pouvaient qu'embrouiller les idées sans aucun avantage pour la science, » et particulièrement celui des mots sensible et irritable, employés sans définition précise ou avec une signification que la langue usuelle ne leur reconnaît pas. M. Flourens a changé, à ce qu'il paraît, la signification de ce mot sensibilité, et transporté d'un organe à un autre, du principe de l'intelligence à celui de la vie, la faculté ou la fonction qu'il représente. Ce nouveau langage est-il plus précis, cette nouvelle théorie plus vraie? Qu'il nous soit permis d'en douter et de trouver plus de clarté et de vérité dans la première. Certes, il y a une différence entre sentir et percevoir; mais la sensibilité n'appartient-elle pas au même principe qui perçoit et qui veut, au principe intelligent, à l'âme enfin? M. Flourens, qui semblait penser ainsi en 1824, lorsqu'il disait : « Il me paraît démontré que les lobes cérébraux sont le siége exclusif de la volition et des sensations; la vision n'est ni dans les contractions de l'iris, ni dans les irritations du nerf optique; ces contractions, ces irritations n'en sont que la condition; la vision est tout entière dans la sensation de ces irritations, ou plutôt elle n'est que cette sensation elle-même; or le principe de cette sensation réside dans les lobes cérébraux; » M. Flourens, qui parlait ainsi, n'a-t-il pas pris depuis 1842 pour la vraie sensibilité, pour la sensibilité de l'âme, cette irritabilité tout organique que possèdent les nerfs, qui persiste quelque temps encore après la mort, et qui n'est ni la jouissance ni la souffrance? Que sont, dans cette théorie nouvelle, les douleurs et les joies morales qui ressemblent si manifestement aux jouissances et aux souffrances physiques? Elles ne se passent pas dans le nerf, elles ne sont pas non plus de simples perceptions, et elles ne sont pas davantage des fonctions vitales.

M. Flourens sépare la vie et l'intelligence; une poule à laquelle il a enlevé les deux hémisphères a survécu pendant plusieurs mois; il y a donc entre la vie et l'intelligence une séparation complète : et voilà le problème agité par Aristote, Galien et toute l'antiquité, par Descartes, Leibnitz, Stahl, Barthez, résolu définitivement. M. Flourens est en vérité tranchant comme son scalpel. Cette pauvre poule vit, et cependant le principe de l'intelligence, de l'instinct, ce qui chez l'animal est ou remplace l'âme, n'existe plus, n'intervient plus en rien dans sa vie; et cependant elle sent; ce n'est plus qu'une machine cartésienne. Descartes enlevait du moins à ces machines la sensibilité et les réduisait à une vie sans souffrance. N'y a-t-il pas dans ce seul fait plus de problèmes encore que de solutions, et des problèmes assez obscurs pour nous inspirer quelque réserve dans l'interprétation des faits? Des faits, M. Flourens en a recueilli, produit beaucoup, et des plus curieux; mais l'expérimentation a ses mirages comme la spéculation et le raisonnement ont les leurs.

Le cerveau, organe de l'intelligence et non de la vie, il vit cependant; l'intelligence, l'instinct ne sont pas la vie, mais ils se mêlent à ses fonctions comme elle se mêle à leurs manifestations. Chez l'homme, l'intelligence n'est jamais lésée sans que la santé s'en ressente; on n'enlèverait pas impunément à un homme ses deux hémisphères; la folie est une maladie, non-seulement une maladie mentale, mais une maladie

organique qui jette le désordre dans les fonctions vitales, comme dans les facultés intellectuelles. Si quelque portion de l'encéphale est l'organe de l'âme, de l'intelligence, elle n'est pas cela exclusivement, elle est aussi un organe vivant, qui sert à la vie, quand même on placerait ailleurs l'organe principal de la vie. Bien savant sera celui qui, sans hypothèse, sans tirer des faits plus que ce qu'ils renferment, démêlera dans les systèmes nerveux et cérébral ce qui est de la vie pure, de la vie physique, et ce qui se rapporte exclusivement à la vie de l'intelligence.

Quand les faits dont l'authenticité n'est pas contestée ne renfermeraient pas tant de mystères, les conclusions de M. Flourens seraient peut-être encore un peu hasardées. Eh quoi! disait-on il y a déjà longtemps à M. Flourens, vous opérez, Dieu merci, sur des animaux, et vous concluez d'eux à nous; cela est bon quand il s'agit de quelqu'une de ces fonctions presque mécaniques qui nous sont tout à fait communes avec les bêtes; mais quand il s'agit de fonctions telles que raisonner et vouloir, cela n'est plus aussi légitime. Savez-vous donc quel exact rapport il y a entre les facultés des bêtes et les nôtres, si elles ont comme nous l'intelligence et la volonté, ou seulement l'instinct, et ce qu'est au juste cet instinct? Vous en avez traité dans un excellent petit livre; mais vos conclusions mêmes vous empêchent d'établir un parallèle aussi parfait entre les bêtes et les hommes. L'anatomie, la physiologie comparées sont des scien-

ces, soit : mais il n'y a pas encore une psychologie comparée, et, si elle existait, ce serait à l'étude des facultés humaines à nous éclairer sur celles des bêtes, plutôt qu'à la psychologie des bêtes à nous révéler les facultés de notre âme. La poule à laquelle on a enlevé les deux hémisphères n'a plus, dit l'opérateur, ni instinct, ni volonté; est-ce bien sûr? Est-ce là une de ces choses que l'opération puisse découvrir? Et est-il bien sûr, quand cela serait, que l'intelligence de l'homme et non l'instinct de la poule réside uniquement dans les hémisphères? D'ailleurs, les bêtes ont-elles l'encéphale de l'homme? C'est surtout, disait-on encore, sur des oiseaux, c'est-à-dire sur des animaux dont les hémisphères cérébraux ne sont que rudimentaires et composés presque en totalité des corps striés qu'a opéré M. Flourens; les conclusions appliquées à l'homme auront-elles toute la certitude désirable? Et puis on mutile des animaux vivants, c'est-à-dire qui souffrent, s'agitent, gémissent; en supposant que l'opération chirurgicale réussisse à merveille, on a sous les yeux une pauvre bête dans un état violent; au lieu d'une observation réellement physiologique où l'on prenne sur le fait la vie et la santé, on n'a qu'une expérience pathologique, la douleur, la maladie, la mort. Soit parce que le cœur saigne aux cris de la victime, soit parce que l'opération est plus commode, au lieu d'un chien qui crie et se démène on sacrifie des lapins, véritables stoïciens ou bouddhistes, qui subissent la torture et la mort sans pousser une plainte;

mais la pauvre bête souffre-t-elle moins parce qu'elle ne gémit ni ne s'agite? Un homme peut manifester son état par la parole, quand il n'a pas perdu connaissance : mais comment discerner dans la bête qui ne dit mot si les agitations sont des mouvements volontaires ou automatiques, si ce ne sont pas des convulsions où le principe de l'instinct n'intervient pas; comment deviner si c'est la force vitale ou la force volontaire dont on voit les effets, si dans les dernières convulsions quelque souffrance réelle parvient encore au principe sensible, où siége ce principe, et s'il est le même que celui de l'instinct et de l'intelligence ou le même que celui de la vie?

Le vivisecteur répond sans doute à quelques-unes de ces objections, mais il ne répond certainement pas à toutes celles qu'on a formulées et qu'on pourrait produire encore.

Quoi qu'il en soit, une grande partie de ces doutes disparaîtrait ou ne serait pas née peut-être, si la vivisection était la seule méthode possible, si les expériences de M. Flourens sur les animaux étaient la seule lumière pour éclairer la question, surtout si des faits d'un autre ordre et des savants dans une autre science ne venaient nous offrir des résultats ou des conjectures très-différentes. Les expériences sur l'homme, si elles sont possibles, ont bien leur valeur dans une question où il s'agit de l'homme. Oublions donc un moment M. Flourens pour écouter M. Parchappe.

III

M. Parchappe institue d'autres expériences, propose d'autres faits et en tire d'autres conclusions; mais sa confiance est la même, son langage aussi catégorique, ses formules aussi tranchantes. Lui aussi, lui seul, lui le premier a découvert l'organe immédiat des facultés de l'âme, et il tient à ce qu'on ne lui conteste pas la priorité de sa découverte. Il s'est rencontré plusieurs fois dans l'histoire de la science que deux hommes se sont disputé la gloire d'une nouvelle invention; ainsi le dix-septième et le dix-huitième siècles ont retenti des prétentions rivales de Newton et de Leibnitz, d'Euler et de d'Alembert. Mais alors la concurrence même était une sorte de preuve à l'appui de la réalité de la découverte, car les deux rivaux s'accordaient sur un même point et ne se disputaient que l'honneur d'avoir trouvé une certaine vérité l'un avant l'autre. Ici, au contraire, la rivalité ne peut qu'infirmer la confiance du public dans la valeur de la découverte, car les deux savants ne s'accordent pas sur l'organe de l'intelligence : ils le placent, l'un ici, l'autre là; ils ont, en un mot, découvert deux choses différentes et qui s'excluent mutuellement. Il est donc certain que l'un des deux au moins n'a rien trouvé, à moins que l'on n'appelle découverte la construction d'une hypothèse erronée, donnée pour la vérité; et il

n'est pas impossible que ni l'un ni l'autre, les faits mis hors de cause, n'aient rien découvert du tout.

« La couche corticale cérébrale (c'est-à-dire la substance grise des hémisphères cérébraux) est la condition organique, le siége, le centre de l'intelligence dans tous ses modes, de la volonté dans tous ses actes, y compris le mouvement, et des phénomènes de sensibilité [1]. » Pour établir cette proposition dans laquelle consiste sa découverte et dont les conséquences seraient considérables pour la médecine mentale, M. Parchappe ne croit pas que ce soit assez d'une seule espèce de preuves ; il veut l'accord unanime de toutes les preuves possibles, du raisonnement, de l'observation et de l'expérimentation. Le raisonnement démontre qu'il y a une parfaite harmonie entre la structure des systèmes cérébral et nerveux considérés à sa manière, et la nature des fonctions que le savant médecin attribue à leurs différentes parties. L'expérience découvre des rapports de coexistence ou de succession entre certains phénomènes physiques et certains états intellectuels produits spontanément par la nature, qui confirment sa proposition capitale. L'expérimentation enfin établit des relations de cause à effet entre des phénomènes définis, provoqués dans le système cérébro-nerveux par une influence connue, et des manifestations ou des altérations déterminées de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité.

[1] Parchappe. *Du siége commun de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité.*

Le raisonnement que commence par invoquer M. Parchappe est en effet très-spécieux, très-ingénieux, très-vraisemblable et singulièrement fait pour toucher un philosophe. L'intelligence, la volonté, la sensibilité, dit-il, sont réunies dans la conscience et y forment la personne humaine : elles sont inséparables; elles ont donc besoin aussi d'un organe commun qui accomplisse leur union physiologique. Des centres séparés pour chacune de ces trois puissances ne satisferaient pas la raison; l'indivisibilité de la personne humaine ne serait-elle pas détruite? Les phénomènes de la sensibilité ne peuvent se produire qu'à la double condition qu'il existe des parties organiques disséminées partout dans l'intérieur et à la surface du corps, capables de recevoir les impressions du dedans et du dehors, et un centre où toutes ces parties convergent; ces cordons organiques, ce sont les nerfs, ce centre, l'axe cérébro-spinal. De même les phénomènes de la volonté locomotrice supposent un centre d'où la volonté parte, et des cordons rayonnants qui la conduisent; encore l'axe cérébro-spinal et les nerfs.

Cette argumentation sur l'usage des parties à la façon de Galien et de Bossuet n'offre jusqu'ici rien de bien nouveau, mais le raisonnement se poursuit. L'axe cérébro-spinal est formé des deux substances blanche et grise; or, la blanche est composée de fibres semblables à celles des nerfs et en communication non interrompue avec elles. Si les fibres nerveuses jouent le rôle de conducteurs de la sensation

et de l'excitation locomotrice, l'analogie porte à croire que la substance blanche tout entière remplit exactement et exclusivement les mêmes fonctions, qu'elle est conductrice, et rien autre chose. Au contraire, partout où, dans le système nerveux, les nerfs se réunissent, partout où il y a apparence de quelque point de départ ou d'arrivée, quelque carrefour, quelque centre partiel, il existe aussi de la substance grise, comme dans les ganglions, et la quantité de cette substance augmente à mesure que les nerfs se forment en faisceaux et se rapprochent du cerveau; la proportion s'en accroît toujours de la moelle épinière à la moelle allongée, de celle-ci au cervelet, du cervelet au cerveau où se rencontre le plus grand développement de substance grise : l'écorce des deux hémisphères. La raison n'est-elle point en droit de conclure que, selon toute vraisemblance, la substance grise ne remplit pas les fonctions d'organe conducteur réservées à la substance blanche, qu'elle est en général le centre d'où partent et où viennent aboutir les excitations que transmet celle-ci?

Ainsi, il n'y a pas seulement une divergence d'opinion entre M. Parchappe et M. Flourens sur le siége définitif de la sensibilité, de la volonté et de l'intelligence, il y a encore divergence sur les fonctions mêmes des nerfs. Pour l'auteur de *la Vie et de l'Intelligence*, le nerf sent et excite; pour M. Parchappe, il ne fait que conduire l'excitation première de la sensation et du mouvement; pour le premier, le cerveau

ne fait que percevoir et vouloir, il ne sent, ni ne commence matériellement le mouvement, il l'ordonne; pour le second, la substance grise du cerveau sent et perçoit seule, seule veut et excite le mouvement.

La thèse de M. Parchappe est ingénieusement présentée, mais tous les raisonnements du monde ne vaudront jamais en pareille matière de beaux et bons faits. Aussi M. Parchappe ne considère-t-il cette argumentation sur les causes finales que comme un préambule de la démonstration véritable par l'expérience et l'expérimentation. L'expérience, c'est pour le savant médecin la pathologie, car c'est la nature seule qui opère dans la maladie; par l'expérimentation il entend l'emploi des substances dites anesthésiques et l'observation des faits exceptionnels qu'il peut produire. Les preuves fournies par cette intervention de l'art dans la nature constitueront sans doute la seconde partie de son œuvre inachevée.

Les preuves pathologiques sont assez difficiles à obtenir. Elles consistent à constater pendant la vie d'un malade la lésion d'une faculté mentale, après la mort et par l'autopsie la lésion d'un organe cérébral, et à rapprocher l'une de l'autre ces deux altérations. Mais, pour que la preuve ait une valeur sérieuse, pour que l'on puisse conclure que la lésion de la faculté mentale est l'effet de la lésion organique observée après la mort, et que la partie corporelle lésée est l'organe de la faculté mentale troublée pendant la vie, il faut que l'altération de cette fonction de l'âme soit

bien nettement déterminée, qu'elle ait atteint un ou plusieurs éléments parfaitement définis. Il faut encore que la lésion organique constatée par l'autopsie soit à son tour rigoureusement limitée à une portion du système nerveux ou cérébral qui présente tous les caractères d'un organe distinct. Il faut enfin que le rapport observé entre la lésion de l'organe et celle de la fonction mentale soit constant et ne reçoive jamais aucun démenti de l'expérience. A l'aide d'observations qui lui paraissent réunir toutes ces conditions, M. Parchappe croit pouvoir établir successivement ces trois propositions, qui sont les trois degrés de la démonstration générale : 1° dans l'encéphale pris en son ensemble, la substance blanche joue exclusivement le rôle de conducteur des influences physiques qui donnent naissance aux phénomènes de motilité, d'intelligence et de sensibilité; 2° la substance grise, considérée aussi dans l'encéphale tout entier, remplit les fonctions d'organe central d'où partent, où aboutissent les influences que la substance blanche ne fait que transmettre; 3° enfin, la substance grise qui constitue la couche corticale des hémisphères cérébraux, à l'exclusion du cervelet, de la moelle et des ganglions, remplit spécialement l'office de centre organique pour toutes les manifestations essentielles de la volonté, de l'intelligence et de la sensibilité.

Pour établir la première de ces trois propositions, M. Parchappe démontre, en réunissant la somme de ses expériences, ou s'efforce de démontrer que, dans

tous les cas où l'altération organique est circonscrite dans la substance blanche, l'intelligence, la volonté, la sensibilité persistent, en puissance seulement pour tout ce qui est essentiel à ces fonctions, en acte pour toutes les manifestations qui ne nécessitent pas l'intervention du conducteur lésé. Comme contre-épreuve, il démontre qu'il existe dans tous ces cas une altération de la conductibilité nerveuse correspondant à l'organe altéré, et rendue manifeste par le trouble ou la suppression des fonctions auxquelles la partie lésée concourt. Ainsi, pour les cordons nerveux, l'altération des racines antérieures des nerfs spinaux est suivie exclusivement de la paralysie du mouvement volontaire dans les parties où ces nerfs se ramifient; la volonté subsiste en effet pour tout autre objet et en puissance pour le mouvement même de ces parties; le conducteur du mouvement fait seul défaut. Pour le cervelet, l'altération des pédoncules composés de matière blanche est accompagnée de la paralysie du mouvement volontaire dans le côté du corps opposé à l'organe altéré. Pour le cerveau, l'altération de la substance blanche des hémisphères est également suivie de la paralysie du mouvement volontaire et de la sensibilité; mais l'action centrale subsiste, car les phénomènes essentiels de l'intelligence continuent à se produire.

M. Parchappe s'efforce de prouver de la même façon que, quand l'altération morbide n'atteint que la substance grise dans l'axe encéphalo-spinal, sans attaquer la matière blanche, tous les phénomènes de conductibilité nerveuse, dont la manifestation n'est pas rendue absolument impossible par l'altération de la substance grise, se produisent encore. Ainsi, l'altération de la matière grise dans la moelle épinière est suivie de l'abolition des mouvements involontaires : ce n'est pas que la propriété conductrice ait abandonné la substance blanche, mais celle-ci ne peut évidemment transmettre une excitation que la substance grise n'est plus capable de provoquer. Dans ce cas, au contraire, les mouvements volontaires persistent, parce que ce n'est pas la substance grise de la moelle, mais celle du cerveau qui les produit. La matière blanche n'est pas plus propre à transmettre l'excitation des mouvements volontaires que celle des mouvements involontaires; mais, comme elle reçoit cette excitation d'ailleurs, elle la transmet sans difficulté; sa puissance, qui ne trouve pas à s'employer pour conduire l'excitation du mouvement involontaire et demeure à l'état latent, trouve cette fois de la besogne commencée par la substance grise du cerveau et l'achève. De même, quand l'écorce grise des hémisphères cérébraux est altérée, à moins que l'altération ne soit trop profonde, les mouvements volontaires et les phénomènes de l'intelligence et de la sensibilité sont troublés, mais ils persistent. Ils sont troublés, et ce trouble provient de l'altération partielle de la matière grise; ils ne cessent pas de se manifester, parce que la substance blanche conductrice

est intacte. Mais si l'altération de la couche grise est telle, que l'intelligence, la volonté, la sensibilité soient abolies, les mouvements involontaires n'en persistent pas moins; ce qui prouve à la fois et la persistance de la conductibilité dans la matière blanche, et l'existence d'un principe d'action indépendante dans la substance grise du cervelet ou de la moelle, puisque ces mouvements involontaires sont suspendus à leur tour, quand la substance grise est profondément altérée dans ces organes.

Pour établir enfin le point capital de sa thèse, à savoir que la substance grise qui forme l'écorce des hémisphères cérébraux est le centre commun de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, l'organe unique et immédiat de l'âme, M. Parchappe divise sa preuve en trois théorèmes, et fait une démonstration séparée pour chacune de ces trois attributions.

C'est un fait général et incontestable pour le savant médecin que, lorsque l'altération de la couche corticale s'étend aux deux hémisphères, il y a perturbation des facultés intellectuelles. Dans la folie paralytique ou paralysie générale, qui n'est, comme maladie organique, qu'une lésion, une inflammation, un ramollissement de cette substance corticale, il y a une proportion constante entre le degré de l'altération physique et celui du trouble intellectuel; et, quand l'altération n'attaque qu'un seul hémisphère, s'il n'y a pas délire, il y a au moins diminution, affaiblissement de quelques facultés de l'intelligence. Pour la

volonté, c'est précisément la paralysie générale ou l'altération générale du mouvement volontaire qui est le signe extérieur caractéristique du ramollissement de la substance grise des hémisphères, et a donné son nom à cette maladie dans les classifications pathologiques. Quand cette substance corticale est altérée du côté gauche, le côté droit seulement, par l'effet du croisement des nerfs, est attaqué de paralysie du mouvement. Enfin, quant à la sensibilité, elle est toujours plus ou moins altérée chez les fous paralytiques, et si les faits généraux ne suffisent pas, M. Parchappe dispose de quelques observations très-rares, par conséquent très-précieuses, et pour lui très-concluantes. Un maniaque, par exemple, est frappé d'une hémiplégie du côté gauche; dans toute cette moitié de son corps la sensibilité est abolie, et l'autopsie découvre après sa mort l'hémisphère gauche parfaitement sain et la substance grise de l'hémisphère droit profondément altérée.

Parvenu au terme de cette argumentation, quand on en veut juger la valeur et qu'on n'est point du métier, quand on n'a ni fou paralytique à observer, ni à faire la moindre autopsie, on sent à son tour le besoin de raisonner en philosophe, comme a fait d'abord M. Parchappe, et de suppléer aux connaissances spéciales que l'on n'a pas, aux faits contradictoires qu'on ne peut recueillir soi-même, par les observations d'autres physiologistes aussi compétents en pareille matière. Or, quand on entend M. Andral

dire qu'il n'y a pas de rapport constant entre le siége, l'étendue et la nature des lésions de l'encépale et l'altération des facultés mentales; quand M. Lélut dit à son tour que la paralysie générale existe sans altération encéphalique appréciable; quand on entend d'autres savants également autorisés prétendre qu'il y a des lésions organiques sans lésions de fontions correspondantes, et des lésions de fonctions sans lésions organiques, on se demande si l'accord réclamé par M. Parchappe lui-même entre l'altération de la substance blanche ou grise et l'altération des facultés de l'âme existe en réalité dans la nature, chez tous les malades, ou bien seulement dans le livre de M. Parchappe et à l'asile de Saint-Yon. Quand on lit dans les annales de la médecine qu'un homme a toute une portion de cette substance grise corticale si précieuse détruite, et que son état intellectuel n'a rien offert de remarquable, qu'une épileptique paralysée du côté gauche a conservé pendant quarante ans le parfait usage de ses facultés intellectuelles, et qu'on a pu constater après sa mort une atrophie totale de l'hémisphère droit; que des blessés dont la moelle épinière était coupée dans toute son épaisseur, n'ont pas cessé de mouvoir tous leurs membres; que des fœtus ont vécu plusieurs heures sans moelle ni cerveau, on se demande ce qu'il est possible d'affirmer, ce qu'il est possible de croire après de telles oppositions dans la science et de semblables contradictions dans les faits. Les faits sont-ils donc comme les lieux communs de

la rhétorique, où chacun peut venir puiser des arguments pour sa cause, quelle qu'elle puisse être?

C'est qu'il y a dans la difficulté de l'observation des causes d'erreur telles qu'elles expliquent ces contradictions; mais alors les faits n'ont plus cette valeur absolue qu'on veut leur donner. De ces deux façons d'instituer des expériences pour déterminer les fonctions organiques du cerveau, celle de M. Flourens et celle de M. Parchappe, expérimenter sur des animaux vivants dont on altère ou détruit des portions déterminées de substance, ouvrir et regarder l'encéphale d'un homme dont on a connu, vivant, l'état mental, la seconde est-elle donc plus sûre que la première? Toutes deux ont leurs causes d'erreurs, aucune n'est infaillible.

Déterminer rigoureusement la nature de la lésion mentale : rien n'est déjà plus difficile à remplir que cette première condition. Observer, après la mort, le siége, l'étendue, la nature de la lésion organique : mais la loi défend de procéder à l'autopsie d'un cadavre qui n'est pas encore refroidi. Cette autopsie ne doit se faire et ne se fait généralement que vingt-quatre heures environ après la mort. Tout ce temps qui n'a pas été employé par l'anatomiste, il n'a pas été perdu par la mort, par les forces chimiques et les lois infatigables de la nature; elles ont travaillé déjà à rentrer en possession de cette matière organisée; c'est l'encéphale qui, vivant, était malade, c'est sur l'encéphale mort que ses forces agiront peut-être le plus

rapidement et le plus efficacement. Quand vient l'heure de l'autopsie, des puissances étrangères ont passé par là; l'œuvre qu'elles ont accomplie, les ravages qu'elles ont faits, on ne les connaît pas exactement, et on court le risque de les prendre pour l'œuvre de la seule maladie.

En admettant cependant qu'on puisse constater et circonscrire toujours exactement les altérations grossières et profondes de la substance cérébrale, combien n'y en a-t-il pas qui peuvent échapper à la vue, même armée du microscope? Point d'infaillibilité dans cette méthode; c'en est assez pour expliquer les erreurs et les contradictions; mais, si l'on s'explique ainsi comment elles peuvent naître, on ne les a pas pour cela corrigées; l'erreur et la contradiction subsistent.

Supposons toutefois que la lésion des facultés mentales ait été rigoureusement observée et déterminée pendant la vie, que l'altération organique produite par la maladie ait été exactement décrite et distinguée de la décomposition qui suit la mort, que les observations recueillies par M. Parchappe ne rencontrent pas d'observations contradictoires, les conclusions qu'il en tire sont-elles toujours bien rigoureuses? Un subtil logicien trouverait peut-être que le tissu de ses raisonnements n'est pas assez serré. Le désir légitime de prouver sa thèse fait qu'on se sert souvent de la thèse elle-même comme d'un bon argument. Le point difficile est d'établir que la substance blanche

n'est que conductrice, que la substance grise a seule le pouvoir de commencer l'action physique ou de la terminer. Or, la substance blanche étant lésée, plus de sensation, plus de mouvement, pourquoi? C'est, dit M. Parchappe, que l'excitation produite à l'extrémité du nerf conducteur de la sensibilité par l'objet extérieur rencontre en un certain point de son parcours un obstacle, un hiatus, l'absence d'un conducteur indispensable pour qu'elle parvienne jusqu'à la substance grise. Personne ne dit le contraire, cela est bien possible, probable même, si vous voulez, mais est-ce bien prouvé? Si telles sont les propriétés respectives des substances grise et blanche, ce cas pathologique de la dernière étant donné, assurément les choses se passeront ainsi, et le phénomène est très-bien expliqué, mais à l'aide de la thèse, qui n'est par conséquent qu'une hypothèse. Rien n'a prouvé jusqu'ici que la substance blanche ne fût pas aussi capable du rôle d'organe central, concurremment avec la matière grise, dans les hémisphères cérébraux, car avec cette supposition j'explique tout aussi bien l'absence de sensation : la sensation n'a pas lieu, parce que la matière blanche, organe supposé central, est, par le fait même de son altération, hors d'état de remplir sa fonction. Même absence de preuves véritables pour l'autre partie de la thèse. La substance grise des hémisphères est lésée : plus de mouvement volontaire. Ce n'est pas, dit M. Parchappe, que l'organe conducteur soit altéré ou ne remplisse pas sa fonction : la substance blan-

che n'a rien à conduire, elle conserve sa puissance sans l'exercer actuellement; c'est la substance grise qui ne peut commencer l'action matérielle et exciter le mouvement. Nous voulons bien encore qu'il en soit ainsi, mais plus de rigueur dans le raisonnement ne nuirait pas. Il se pourrait, en effet, que la substance grise fût aussi conductrice, ou que les deux substances des hémisphères ne pussent rien l'une sans l'autre, et le mouvement n'aurait pas lieu davantage. Hypothèse pour hypothèse, celle de M. Parchappe est peut-être plus vraisemblable, elle est peut-être la vérité, mais elle n'est pas encore la vérité démontrée. Il faut connaître l'exacte distribution des rôles de conducteur et d'excitateur dans chaque phénomène, dans chaque organe et dans chaque substance; M. Parchappe se sert d'une répartition supposée pour expliquer les faits, tandis que ce sont les faits qui doivent servir à établir et à démontrer cette répartition. Toute l'argumentation de M. Parchappe se réduit à peu près à ceci : un malade manifeste du trouble dans ses facultés intellectuelles, volontaires et sensibles; si l'autopsie découvre une altération de la substance blanche des hémisphères, c'est, dit M. Parchappe, la substance blanche qui ne pouvait conduire convenablement le mouvement, ni la sensation; si la maladie s'est attachée à la matière grise, c'est autre chose : c'est dans la puissance d'exciter le mouvement, c'est dans l'organe chargé de terminer les phénomènes physiques de la sensation que le mal a jeté le trouble.

Mais si l'altération de la substance blanche et celle de la matière grise confondent ou suppriment également la manifestation dernière du phénomène, la véritable cause n'en échappe-t-elle pas à celui qui ne veut pas la supposer?

La thèse de M. Parchappe combat la thèse de M. Flourens, les observations du médecin d'aliénés contredisent les expériences du vivisecteur; à leur tour, les faits et les idées proposés par le second contredisent les idées et les faits avancés par le premier. Mettre dos à dos ces deux savants, répondre à l'autopsie de l'aliéné par la mutilation de quelques bêtes, ruiner la thèse de M. Flourens par les conclusions de M. Parchappe, et la doctrine de celui-ci par celle de l'autre, serait une manœuvre perfide, une tactique de guerre digne tout au plus d'un sceptique de parti pris qui se complaît dans son ignorance et dans celle des autres. Il n'y a pas ici d'ennemi à combattre, nous n'opposons donc pas l'une à l'autre, mais nous exposons l'une après l'autre les opinions des deux physiologistes. Nous désirons aussi de toutes nos forces connaître le vrai sur cette question, mais n'est-il pas impossible d'arriver à un pareil résultat : déterminer l'organe central de l'âme et le circonscrire? Ne semble-t-il pas que cette connaissance doive être interdite à l'homme? L'âme humaine n'est-elle pas semblable à ces souverains de l'Orient qui se cachaient aux yeux de tous dans le fond de leur palais, sans que personne pût savoir où résidait le maî-

tre, afin de mieux conserver leur majesté invisible?

Il serait bien fâcheux cependant que les faits s'opposassent toujours aux faits, les autorités aux autorités, que la science ne pût s'asseoir, et que nous autres, vulgaire, qui ne pouvons nous faire par nous-mêmes une opinion même incertaine, obligés, si nous voulons absolument en avoir une, d'opter à l'aveugle entre Galien et Hippocrate, entre M. Parchappe et M. Flourens, nous fussions réduits à toujours interroger et à recevoir toujours pour une seule question plusieurs réponses différentes. Il serait fâcheux surtout que ni l'un, ni l'autre, ni quelque savant futur, ne pût faire taire un jour les contradicteurs, triompher tout à fait des difficultés de l'observation et enregistrer définitivement dans la science, avec l'assentiment de tous, une grande découverte de plus. La doctrine de M. Parchappe est si claire, si régulière, si séduisante; il serait si commode de voir dans la substance blanche la matière d'où naissent les nerfs, douée exclusivement comme eux de la propriété conductrice de la sensation et du mouvement; dans la substance grise, une matière plus précieuse chargée d'une fonction supérieure, qui commence ou achève tous les phénomènes corporels; dans les parties postérieures de l'encéphale, des organes inférieurs, ou subordonnés, ou destinés aux seules fonctions vitales; enfin dans les hémisphères du cerveau, dans l'écorce de ces hémisphères, le véritable et unique organe de l'âme, le siége commun de toutes ses facultés! L'opinion de M. Flourens est à son tour si bien exposée et avec une telle conviction, elle est appuyée de faits si nouveaux et si curieux! comme il serait commode aussi pour le physiologiste de trouver en un certain point de la moelle allongée le principe de la vie, et là de n'avoir affaire qu'à lui seul; pour le philosophe de rencontrer dans les hémisphères cérébraux l'organe de l'intelligence et de la volonté, et de se débarrasser à tout jamais des prétentions du sensualisme, en montrant aux disciples de Condillac un animal qui vit et qui sent, et qui n'a plus ni intelligence, ni volonté, ni instinct! Mais la prudence ordonne aux ignorants d'écouter pour s'instruire, sans se mêler de décider; ce n'est pas à eux de prononcer le *quod erat demonstrandum*.

Qui sait? M. Parchappe ou M. Flourens a peut-être fait une vraie découverte; qu'ils le croient fermement l'un et l'autre, c'est leur droit et leur rôle : le génie découvre, c'est la foi qui persuade et fait les prosélytes. Mais, si la foi de M. Parchappe ou celle de M. Flourens est la foi de Galilée, la nôtre ne pourrait être aujourd'hui que celle du charbonnier. Attendons encore; le public aurait tort de se hâter de croire en de semblables sujets; la précipitation pourrait être dangereuse. Il y a dix ans, par exemple, le foie ne faisait que de la bile; on nous annonce un jour qu'il fait du sucre, la bile n'était qu'accessoire, c'était le résidu de la raffinerie. Nous, de croire et d'admirer. Le lendemain, un second savant vient enlever au foie

sa nouvelle importance et le réduire à ses anciennes et humbles fonctions d'auxiliaire de la digestion ou d'émonctoire naturel. Nous le voulons bien encore; si nous pouvions être flattés de faire du sucre, d'un autre côté il ne nous déplaît pas de n'avoir pas nécessairement le diabète. Mais, pour ne pas nous tromper nous-mêmes dans ce conflit d'opinions contradictoires et accréditer l'erreur au lieu de la vérité, qui, de toute façon, saura se faire jour, ne tranchons pas la question entre le sucre et la bile, entre le cerveau et le cervelet, la substance blanche et la matière grise. Continuons de faire ce que veut le bon Dieu, de la bile ou du sucre, comme M. Jourdain, sans nous en douter. De même, pensons, sentons, mouvons notre corps par les seuls hémisphères ou par tout l'encéphale, par la substance grise ou par la matière blanche; nos pensées n'en conservant pas la couleur, nous autres n'en savons rien, mais pensons le mieux possible, et pour cela abstenons-nous jusqu'à nouvel ordre d'approuver ou de contredire comme une vérité certaine ou une erreur manifeste l'opinion de M. Parchappe ou celle de M. Flourens, ou quelque autre de même valeur; contentons-nous de dire avec Pascal, sans nous compromettre, et nous serons encore de l'avis de bien des savants, particulièrement de M. Lélut : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds; je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. »

APOLOGIE DES SENS

PAR UN SPIRITUALISTE

Depuis trente ans environ des écrivains de tous genres, publicistes, philosophes ou romanciers ont déifié publiquement les sens; d'autre part, des métaphysiciens enivrés de rationalisme et d'honnêtes gens indignés ont entonné des dithyrambes à la gloire de l'esprit pur et crié haro sur les sens. Est-il donc possible aujourd'hui de parler des sens pour admirer leurs fonctions, pour leur attribuer une extrême importance, même dans la vie intellectuelle, sans encourir le soupçon de partager ou de répandre des doctrines mauvaises? Je l'espère. Les sens ne peuvent mais des exagérations contradictoires de quelques métaphysiciens, non plus que des divagations de quelques cerveaux malades ou des mœurs licencieuses de tous les débauchés; ils ne méritent ni ces indé-

centes apothéoses, ni ces diatribes méprisantes. La vérité est au milieu. Entre ces deux excès, il y a place pour une simple apologie des sens adressée à la fois et à ceux qui leur accordent un rôle et une dignité qu'ils n'ont pas, et à ceux qui méconnaissent leur importance et leur destination véritable.

Cette apologie est possible à deux conditions. La première est d'étudier les sens en eux-mêmes et dans leur domaine propre, sans arrière-pensée, sans préoccupation d'aucune question étrangère, de ne voir tout d'abord dans les sensations que ce qu'elles sont, réduites à elles-mêmes, des manières de sentir et non ce qu'en fait ensuite la raison, des moyens de connaître; de ne pas chercher de parti pris la raison dans les sens et les idées dans les sensations. La seconde est d'écarter soigneusement toute considération morale qui ne peut qu'embarrasser et fausser l'observation en introduisant dans l'esprit de l'observateur l'idée du trouble que portent dans la vie les passions et les désirs sensuels, quitte à passer à l'avance condamnation avec les moralistes sur les égarements où les sens et leurs mouvements déréglés peuvent jeter la raison et la volonté. C'est pourquoi, spiritualiste sincère, décidé à remplir cette double condition d'une étude consciencieuse des sens, j'essayerai de connaître et de dire d'abord l'importance et le rôle général de la sensibilité, puis les fonctions premières et essentielles de ces puissances et de ces modes de la sensibilité qu'on appelle les sens et les sensations,

enfin de rechercher particulièrement comment nous sentons les corps extérieurs et le nôtre, comment naît et s'éclaire le sentiment que nous avons de nos organes, comment nous sommes capables de mouvoir habilement tous nos membres, et de localiser vaguement ou précisément nos sensations dans les régions invisibles de notre corps. J'ai la confiance que, loin de faire courir aucun risque à la spiritualité de notre âme et à la diginité de la raison, cette étude désintéressée des sensations et des sens ne peut que répandre plus de lumière sur la nature immatérielle du principe pensant et rendre un plus éclatant hommage à l'autonomie de l'intelligence raisonnable.

CHAPITRE I

Du rôle général de la sensibilité.

I

De toutes les puissances de notre âme, la sensibilité a été de tout temps la moins connue et la moins étudiée par les philosophes. Elle est pourtant la plus frappante, c'est celle qui fait le plus de bruit et de tumulte

dans la vie de chaque homme, dans la vie publique et dans l'histoire de l'humanité.

Nous voyons dès l'antiquité philosophique la plus reculée les éléates et les pythagoriciens s'occuper de la nature et de l'origine des idées ; mais de nos sentiments, point. Nous trouvons dans Platon les théories les plus belles, peut-être les plus vraies, sur la raison, son objet et sa puissance ; mais la sensibilité qu'il méprise, tant qu'elle ne se fait point l'auxiliaire de la raison sous la forme de l'amour du beau, n'est guère pour lui que le sujet de poétiques anathèmes, et non d'une sérieuse étude psychologique. Nous avons d'Aristote un immortel monument élevé à l'intelligence dans l'*Organon*, qui est comme la table de ses lois, mais rien de semblable pour la sensibilité. Personne n'a décrit mieux que lui sans doute les passions des différents âges, mais ce sont surtout des tableaux à l'usage de l'orateur et des conseils de rhétorique. Quelques opuscules sur la sensation et les choses sensibles, sur le sommeil et la veille, sur le principe du mouvement dans les animaux, font regretter que la sagacité de l'observateur n'ait pas eu à son service les ressources et les connaissances de la physiologie moderne. Ce n'est pas aux stoïciens, qui la nieraient volontiers, qu'il faut demander une exacte connaissance de la sensibilité ; un aveugle jugerait mieux des couleurs et désirerait davantage de les connaître. Les épicuriens eux-mêmes ont fait aux sens une bien large part dans leur morale et concédé de grandes

licences, mais ils jugeaient inutile de les connaître, ne se croyant pas obligés d'en réprimer les mouvements. Tout le moyen âge s'est renfermé dans l'étude et la pratique stérile des lois littérales du raisonnement ; les maîtres et les écoliers de la Sorbonne mettaient beaucoup de passion dans leurs tournois syllogistiques, mais *barbara* et *baralipton* n'ont jamais donné à personne la connaissance de l'homme.

Bacon a tracé beaucoup de cadres ; il n'a pas plus rempli que les autres celui de la science de l'âme sensible. Descartes, qui faisait de l'âme une chose qui pense, n'était pas disposé à donner aux phénomènes de la sensibilité leur place légitime dans la vie de l'homme et dans ses propres études. Le *Traité des passions*, dont le titre semble donner un démenti à ce que nous disons, en est, au contraire, la meilleure confirmation ; c'est un traité de physiologie où les passions résident dans le corps ou dans les mouvements des esprits animaux plutôt que dans l'âme. Le dix-septième siècle s'est occupé comme lui des idées, rien que des idées ; sa philosophie fut ou une métaphysique rationnelle, ou une psychologie de l'âme raisonnable, mais non de l'âme sensible en même temps qu'intelligente. Au dix-huitième siècle, où les sens furent mis partout en honneur, on s'attend à trouver la sensibilité exactement étudiée sous toutes ses formes ; il n'en est rien. Locke, Condillac, tous ceux enfin qu'on appelle sensualistes, ont confondu l'intelligence avec la sensibilité ; ce sont les idées qu'ils ont cher-

chées et cru trouver dans les sensations, plutôt que les sensations elles-mêmes, comme quelques-uns d'entre eux ont placé la raison dans les organes et l'homme tout entier dans son corps. Quand ils étudiaient la sensibilité et ses phénomènes, c'étaient encore l'esprit et ses lois qu'ils prétendaient découvrir sous d'autres noms. Enfin les moralistes de tous les âges, les romanciers et les poëtes ont certainement tracé de belles et fidèles peintures des sentiments et des passions; mais la nature même de leurs études exclut toute vue d'ensemble et vraiment philosophique; elle ne supporte pas surtout une analyse des sensations et des sens, malgré les tentatives téméraires et honteuses de quelques romanciers contemporains. Il ne faudrait pas croire cependant que les sentiments moraux n'aient rien de commun avec les sensations les plus vulgaires de la douleur ou du plaisir physique. Le langage a raison, quand il exprime par des mots de la même famille les emportements de la passion, les sentiments les plus nobles et les émotions grossières des sens. La faculté de sentir est une, malgré la diversité de ses phénomènes; les plus humbles, les plus vulgaires, les plus grossiers n'ont pas une autre nature, une autre essence que les plus purs et les plus élevés. Il faut étudier les uns comme les autres pour connaître la nature de l'homme; il faut étudier les uns avant les autres pour comprendre et expliquer par l'exemple des fonctions des sens le rôle et le but des sentiments et des passions.

La sensibilité, sous une forme quelconque, intervient partout et se mêle à tout. Dans les régions inférieures, elle est si étroitement unie à la vie physique que quelques physiologistes, Bichat le premier, ont pu les confondre, faire de la sensibilité une attribution de la matière organisée, en un mot, la placer dans les organes, dans la chair, dans les tissus les plus cachés. Sans faire de système, le commun des hommes place aussi d'une certaine façon la sensibilité dans les organes et la confond aussi avec la vie. On dit et l'on paraît croire que la sensation de la faim ou de la soif, et non pas seulement la cause qui la produit, est dans l'estomac ou dans le gosier. Et parce qu'on ne voit qu'à l'aide des yeux, qu'on n'entend qu'avec les oreilles, on confond volontiers les sens avec leurs organes, et l'on attribue à l'œil et non point à l'âme la puissance de voir.

La sensibilité est aussi intimement mêlée à l'intelligence qu'à la vie organique; sentir, *sentire*, αἰσθάνεσθαι, sont des mots également équivoques dans les trois langues, et l'on trouverait la même ambiguïté dans la plupart des idiomes. Si pure, si abstraite que soit notre pensée, elle a besoin d'une représentation sensible, comme d'un corps où elle se loge, ainsi que notre âme habite dans le sien.

Pourquoi la sensibilité intervient-elle ainsi dans tous les phénomènes de notre vie physique, ou intellectuelle, ou morale? Pourquoi n'est-il rien qui ne nous touche, ne nous affecte, ne nous émeuve? Pour-

quoi toute chose est-elle pour nous un sujet de plaisir ou de douleur? En général, pourquoi jouissons-nous ou souffrons-nous? Pourquoi souffrons-nous surtout? car la joie, le plaisir, semble porter en soi sa raison d'être, et comme le signe de sa légitimité; la souffrance, au contraire, paraît aisément inutile, superflue, injuste.

Il y a deux chefs d'accusation sur lesquels l'homme a depuis longtemps dressé le procès contre la Providence : ce sont le libre arbitre, ou plutôt son œuvre, le mal moral, la faute, le péché, et le mal physique, la douleur. Toutes les écoles d'athéisme, dans leur guerre contre la Providence, ont formulé cette plainte : « Est-ce un Dieu bon, celui qui a fait l'homme capable du mal, qui a mis en lui de mauvais instincts, de mauvais désirs, qui l'a livré en proie aux passions, qui l'a créé méchant, en un mot, et lui a dit, par dérision sans doute : Fais le bien? » D'autres ont argué de notre misère : « Pourquoi donc avoir créé l'homme sujet à la douleur? Dieu était-il donc à ce point jaloux de l'éternelle félicité dont il jouit, qu'il ait craint que l'homme ne lui en dérobât quelque parcelle, s'il l'eût fait heureux sur la terre? ou bien le spectacle de notre malheur fait-il la plus grande partie de son bonheur à lui? Bon, il nous aurait dispensé le plaisir et la joie, nous aurait épargné la souffrance; il nous eût faits plus semblables à lui en nous créant, comme lui, exempts de souffrir. » Sans être athée, sans nier la Providence, n'est-il personne dont le cœur croyant ne

se soit révolté un instant, lorsque, frappé dans une de ses affections les plus chères et les plus légitimes, il succombait à la douleur, et n'ait murmuré : « Mon Dieu! pourquoi m'envoyez-vous cette douleur? Qu'ai-je fait pour la mériter? Si vous êtes bon, votre providence a des mystères que ma raison ne peut comprendre. » Il est facile de répondre aux vaines déclamations des uns; il y aurait beaucoup à dire pour apaiser les murmures excusables des autres. La meilleure de toutes les réponses à ceux qui arguent de la douleur contre la providence divine, ne serait-ce pas d'expliquer, au moins en partie, le rôle et la destination générale de la sensibilité dans la vie de l'homme?

Ce qu'il y a de plus beau et de plus grand à nos yeux dans le spectacle du monde matériel, ce n'est point la multitude des corps ni peut-être l'infinité de la matière; ce n'est pas même la variété des substances et de leurs propriétés; ce sont bien plutôt les lois qui régissent l'univers, qui en font un tout harmonieux, un monde, un *cosmos*. De ces propriétés ou de ces lois, il en est quelques-unes qui sont particulièrement admirables; la plus belle de toutes celles que l'homme a découvertes est la loi de l'attraction universelle. Les anciens ne s'expliquaient pas comment le monde pouvait ne former qu'une seule masse toujours ramassée sur elle-même; ils ne s'expliquaient pas comment cette masse ne se brisait pas en morceaux, ne se répandait pas, ainsi suspendue dans le vide; comment les parties ne s'en détachaient pas les unes des autres,

ainsi qu'une colonne d'eau abandonnée à elle-même tombe et se résout en gouttes de pluie; comment la terre se soutenait dans l'espace, comment les cieux ne s'écroulaient pas sur leurs têtes. Leur imagination ignorante forgeait de grossières inventions pour rendre compte des faits : ils supposaient un Atlas soutenant le monde sur ses épaules; ils élevaient autour de l'univers des murailles d'airain, *mœnia ahenea mundi*, pour le limiter et le contenir; ils faisaient solide la voûte des cieux et semblable à un cristal transparent. Plus près de nous, lorsque Colomb, pour justifier ses espérances de découverte, disait que la terre était ronde, on lui répondait que son vaisseau serait alors entraîné sur la pente inclinée des flots, et qu'aux limites de l'autre hémisphère il serait précipité sans fin dans les abîmes du néant. Avec la loi de l'attraction disparaissent toutes ces chimères et toutes ces craintes; plus de géant Atlas, plus de murailles du monde, plus de cieux de cristal, et cependant le monde ne se disloque pas de toutes parts, les cieux et les étoiles ne s'écroulent pas sur nos têtes; toutes les parties de l'univers sont attachées les unes aux autres par une force bien autrement puissante. Avec l'attraction, les différentes planètes ne fournissent pas dans le vide des carrières isolées; elles gravitent autour d'un centre, elles sont attirées par lui et elles l'attirent; elles s'attirent les unes les autres, et un monde entier soutient sans doute avec les autres mondes les mêmes rapports que les membres d'un même monde

entre eux. Dès lors, l'univers est bien un; il n'est pas un atome, fût-il aux limites les plus reculées, qui soit isolé et impuissant; chacun agit sur tous et tous agissent sur chacun; l'attraction rend solidaires toutes les parties de l'univers.

A quel propos cette digression, quel rapport existe entre le système du monde et l'âme humaine, entre l'attraction universelle et la sensibilité? Ce n'est point là une digression intempestive; ce rapport est une véritable analogie. Le rôle que joue l'attraction dans le monde matériel, attachant tous les corps les uns aux autres, est celui que remplit la sensibilité pour l'âme humaine. Sans la sensibilité, chaque esprit, chaque âme individuelle est isolée dans la création, isolée des autres créatures, des esprits semblables à elle, isolée même de son créateur. Elle ressemblerait à cette monade de Leibnitz qui continuerait d'exister et d'agir dans sa solitude, si le monde était anéanti, parce qu'elle ne communique pas avec lui. La sensibilité établit une communication nécessaire entre l'âme sensible et tout ce qui existe; elle la met à sa place dans l'univers en l'unissant par des liens cachés à toutes les parties qui le composent, elle la fait entrer dans le concert du monde en la soumettant à l'action de tous les corps et du sien propre, à celle des autres âmes, à celle de Dieu. Cette destination première et essentielle est bien celle de la sensibilité.

Enlevons à l'homme la puissance de sentir; supposons-le, par impossible, raisonnable au plus haut

degré et doué de la liberté la plus complète : que connaîtra-t-il, que fera-t-il, que sera-t-il dans le monde, quels seront ses rapports avec les créatures et le créateur? Dieu crée une âme dans un corps, c'est la condition commune de notre existence actuelle; or, la présence de l'âme à son corps consiste en deux choses, dans la puissance qu'a l'âme d'agir sur le corps, de le mouvoir, et dans la puissance qu'a le corps à son tour d'agir sur l'âme, de l'émouvoir. Mais, l'âme supposée insensible, le corps n'a plus de prise sur elle; qu'il vive, qu'il meure, qu'il soit sain ou malade, qu'il ait besoin ou non de nourriture ou de réparation, qu'un corps étranger l'offense et le menace d'une ruine prochaine, son sort ne la touche pas; elle est insensible. Le corps n'a plus l'aiguillon de la douleur pour exciter l'âme et la forcer à lui venir en aide ou à sympathiser avec lui; il n'a plus la séduction du plaisir pour l'engager à lui complaire et à satisfaire à ses besoins. L'âme est soustraite à la première condition de la vie terrestre, elle n'est plus attachée à son corps; elle peut encore le mouvoir, mais il est douteux qu'elle use jamais de cette puissance, n'ayant point d'intérêt dans cette portion de matière; de toutes façons, l'union réelle et complète, formée de liens réciproques, telle, enfin, que chacun de nous la reconnaît en lui-même, n'existe pas.

L'âme, celle que nous sommes en réalité, et non plus celle que nous venons de supposer un instant, est aussi mêlée aux choses du monde extérieur; elle

voit les corps étrangers, et sa vue s'étend jusqu'aux dernières étoiles qui éclairent la nuit; elle connaît les propriétés de ces corps, elle en perçoit les phénomènes, elle en découvre les lois, elle peut intervenir par l'art et l'industrie dans leur application et la diriger au profit de l'homme; elle est en rapport continuel avec le monde corporel tout entier. Mais l'âme que l'on suppose insensible est indifférente à toutes ces choses; elle pense et veut peut-être dans sa solitude métaphysique, mais elle ne connaît pas le monde des corps et n'y intervient pas. Comment en serait-il autrement? Les corps étrangers n'existent pour notre esprit, ne se révèlent à lui, ne lui manifestent leurs états et leurs propriétés qu'indirectement; ils agissent sur notre corps et celui-ci sur l'âme; quoi qu'ils fassent, ils ne tireront donc pas de sa léthargie cette âme indifférente, car elle est soustraite, par son insensibilité, à l'influence même de son propre corps.

Au moins n'est-elle pas étrangère aux choses du monde moral et aux créatures qui lui ressemblent? Là peut-être elle va agir, se mouvoir, prendre sa place, faire cause commune avec ses semblables, entrer dans le sein de la famille, de la société, de l'humanité? Mais ces choses-là ne sauraient exister davantage pour une âme indifférente. Les liens de la famille ne sont pas tant les liens du sang que ceux de l'affection; la famille et la société tout entière sont fondées sur nos intérêts et nos sentiments. Pour l'homme insensible, tous les liens naturels tombent, ceux de la sympathie, de l'a-

mitié, de l'amour, ceux même de l'égoïsme; il ne peut s'aimer lui-même, ce n'est qu'une statue inanimée.

Pourra-t-il du moins connaître le vrai, le beau, le bien, Dieu? Cette chaîne qui unit la créature au Créateur, celle-là sans doute ne se brisera pas? Raisonnable, l'homme peut comprendre le vrai; mais pourquoi s'efforcerait-il de le connaître et comment en aurait-il le désir? Si la vérité n'a point de charme, qu'elle n'attende pas que l'homme la cherche; l'homme tient de Dieu tout ce qu'il est, mais s'il est capable de le connaître; insensible, il est incapable de l'aimer. Le beau, est-il possible de le concevoir sans le sentir? le sentir, n'est-ce pas la meilleure ou la seule façon de le comprendre? Le devoir, la morale, il leur faut une sanction; le bien, sinon le devoir lui-même, a de l'attrait pour nous; nous aimons, nous désirons le bonheur et la récompense, nous redoutons le malheur et le châtiment : cet espoir et cette crainte sont une bonne partie de la vertu commune. Mais un être indifférent, quel charme, quel attrait le bien ou le bonheur peut-il exercer sur lui? Quelle récompense lui promettre, de quel châtiment l'effrayer? Si l'homme est insensible, Dieu lui-même s'est, pour ainsi dire, désarmé.

Ainsi tomberaient jusqu'au dernier tous les liens qui enchaînent l'homme aux créatures et au Créateur. L'âme insensible demeurerait isolée dans une solitude métaphysique, voyant dans une sphère supé-

rieure le vrai, le beau, le bien, Dieu, qu'elle est incapable d'aimer, et dans une sphère inférieure les mouvements de la matière qui ne peuvent lui causer ni plaisir ni souffrance. Ne point jouir, ne point souffrir, ne rien sentir, l'apathie, c'est à peine exister, ce n'est pas vivre.

Hâtons-nous donc de rendre à l'âme la sensibilité pour qu'elle vive. Insensible, elle n'était qu'une statue, maintenant c'est l'âme humaine, et nous allons la reconnaître. D'abord, elle reprend possession de son corps, ou plutôt le corps reprend possession de l'âme sensible, car désormais il a prise sur elle, elle est associée à son sort. Tout ce qui le blessera, tout ce qui portera atteinte à son intégrité retentira douloureusement dans l'âme; et elle jouira de l'existence, de la santé, de la régularité des fonctions de son corps. Les besoins de celui-ci seront ses appétits à elle, et les maux de l'un, les douleurs de l'autre. La sensibilité est le ciment de cette union. Le monde entier de la matière reprend aussi son influence sur l'âme sensible; grâce à l'intermédiaire de nos organes, à cette soumission de l'âme à tous leurs mouvements, à ce ressentiment de tous leurs états, la nature extérieure agit indirectement sur l'âme. Des extrêmes limites du monde, la dernière étoile, traversant de ses rayons l'immensité de l'étendue, va peindre dans son image visible sa grandeur et son éloignement; toutes les propriétés des corps, tous leurs phénomènes, en se faisant sentir, se font connaître utiles ou nuisibles, et

révèlent à la raison le secret de leurs lois. L'âme est rentrée dans le concert de l'univers. Le genre humain, la société, la famille, l'enlacent à leur tour et en font un être moral. Le spectacle qu'elle considérait tout à l'heure en témoin indifférent ou qu'elle ne voyait même pas, elle en est maintenant un acteur intéressé. Voilà l'homme lié par des affections de toutes sortes à ses parents charnels, lié par la sympathie des intérêts et des passions au pays où il est né, à ses concitoyens, à tous ses semblables. L'âme sensible devient accessible encore à l'attrait de la vérité, à celui du beau et du bien. Désormais il est un mobile qui la pousse à chercher le vrai, c'est que la possession d'une vérité la remplit d'une joie intérieure et indicible, et excite en elle le désir de nouvelles découvertes. C'est cet amour du vrai qui fait les savants, comme l'amour du bien fait les martyrs. Ivre de cette joie, Archimède parcourt comme un insensé les rues de Syracuse, et succombe sous le fer d'un soldat romain, tant son ardeur est grande à résoudre un nouveau problème. Sans cet amour du vrai il eût vécu obscur et ignorant malgré son génie, et, comme lui, les Archimèdes de tous les siècles; nous ne connaîtrions pas tant de grandes vérités. C'est aussi l'amour du beau qui fait les grands artistes et les belles œuvres; le mythe de Pygmalion se réalise tous les jours dans l'âme des maîtres; ce n'est point de leurs œuvres qu'ils sont amoureux, mais de la beauté idéale qu'ils s'efforcent de représenter en elles.

Le Dieu d'Aristote, qui n'ordonne pas et ne gouverne pas le monde volontairement, mais qui le tient suspendu à lui sans le savoir, comme le pôle attire l'aiguille aimantée, et l'organise par le charme irrésistible qu'exerce sans conscience sa nature souverainement bonne, belle et parfaite, n'est point le vrai Dieu; mais nous trouvons dans cette hypothèse célèbre une grande image du rôle général que joue la sensibilité dans la vie de l'homme.

II

Liés ainsi de tous côtés par les chaînes de la sensibilité à tout ce qui nous entoure, ne devenons-nous pas le jouet ou l'esclave de toutes les choses et de tous les êtres auxquels la sensibilité nous attache? Est-ce donc seulement pour que nous occupions notre place dans l'univers, pour que rien ne détonne dans l'harmonie du monde que notre âme y est comme enlacée dans les rets de la douleur et du plaisir? Ou bien est-ce en vue de l'homme lui-même, de son intérêt propre et de l'accomplissement de sa destinée terrestre ou future que la sensibilité l'attache aux objets de toutes sortes et la soumet à leur action? L'œuvre de Dieu est si parfait, les moyens si sagement combinés avec les fins particulières, et celles-ci avec la fin générale, que, quel que soit l'être ou l'objet que l'on considère un moment, tout le reste ne semble avoir

été fait que pour lui seul, tandis qu'il a été fait lui-même, sans doute, pour tout le reste. Quel que soit le point de vue où l'on se place pour considérer le tout, on est toujours au centre où tout vient aboutir, d'où tout rayonne. Si nous nous plaçons hors de nous-mêmes pour admirer cette harmonie, elle nous semble toujours aussi belle, quoique nous n'en soyons pas le centre, et la sensibilité nous apparaît comme le moyen de notre dépendance et l'instrument de notre soumission à tout ce qui existe. Mais si, changeant de point de vue, nous prenons l'homme lui-même pour centre de perspective, l'harmonie du monde nous paraît encore plus admirable, parce que cette fois c'est à nous que tout semble converger; alors nous ne voyons plus seulement dans la sensibilité comme un joug étranger que nous portons, mais un moyen de soumettre l'univers entier pour nous servir, au lieu d'être soumis à lui comme des patients; alors, c'est pour nous-mêmes, dans notre intérêt propre, en vue de notre existence actuelle ou de notre destinée future que nous sommes sensibles, et tous les phénomènes de la sensibilité, sa nature, ses lois, s'ordonnent et s'éclairent à nos yeux dans cette nouvelle perspective.

Les impressions que produisent sur nous les objets extérieurs ne sont pas seulement des sensations agréables ou pénibles qu'il nous faille accepter ou subir, telles qu'elles nous arrivent, comme des conséquences nécessaires des lois générales de la nature, agréables,

comme une bonne fortune, douloureuses, comme un accident dont nous sommes fortuitement victimes. A notre nouveau point de vue, il y a autre chose dans les sensations : elles sont pour nous les signes des propriétés des corps et des états différents de nos organes, des rapports que soutiennent avec nous les objets extérieurs et notre propre corps avec notre âme : ce sont des avertissements. L'homme seul a le don de la parole; autour de nous la nature est muette. Ce n'est pas que les choses n'aient pour nous ni utilité ni péril; il n'est rien, au contraire, qui ne puisse nous servir ou nous nuire. Les substances inanimées recèlent pour nous dans leur sein un germe de vie et de réparation, ou un germe de maladie ou de mort; tous les êtres vivants qui nous entourent sont nos amis ou nos ennemis; chaque objet, chaque être a des propriétés ou des puissances bienfaisantes ou malfaisantes à l'homme; mais nous ne pouvons les distinguer et les connaître si les choses n'ont point de signes qui nous les révèlent : amis ou ennemis, substances nourricières ou vénéneuses sont confondues; nous les approchons indistinctement de nos lèvres et buvons au hasard la santé ou la maladie, la vie ou la mort. Les sensations de toute espèce qui naissent en notre âme sous l'action de ces objets sont le langage des choses, et ce langage se compose de deux mots que tout le monde comprend à merveille : le plaisir et la douleur. Sur tous les tons aigus ou graves, ces signes ont le même sens; le plaisir qui flatte le goût dit : Ac-

cepte, c'est la force, la santé, la vie de ton corps; la douleur qui l'irrite : Repousse, c'est la maladie, le poison, la mort. Dès lors les propriétés utiles ou nuisibles des choses nous sont signalées; c'est à nous de profiter de ces avis. Voyez l'animal, qui a d'autant plus besoin d'être averti par les sensations des propriétés utiles ou nuisibles des choses, qu'il n'a pas la raison, voyez comme il interroge la nourriture qu'on lui offre, comme il la regarde, comme il la flaire, comme il la prend avec confiance sur le signe d'une sensation agréable de l'odorat ou du goût, comme il la repousse, quelque besoin qu'il en ait, sur un signal contraire. L'homme, quand il n'a été élevé que par la nature, ne se conduit pas autrement et accorde une foi entière à ces avertissements de la sensibilité. Je me rappelle avoir vu un jeune idiot, l'égal, peut-être l'inférieur de la brute, consulter ainsi de l'odorat, flairer comme une bête chacun des aliments qu'on lui présentait avant de l'approcher de sa bouche.

Ce n'est pas seulement dans l'ordre des choses de la vie animale que les sensations ont pour nous cette valeur indicative, que le plaisir et la douleur sont les signes naturels des choses utiles ou nuisibles. Dans notre cœur aussi naissent naturellement des sentiments de sympathie à l'égard de nos semblables ou de leurs actes qui semblent nous dire : Aie confiance, c'est un ami; ou des sentiments douloureux qui signifient : Méfie-toi, c'est un méchant. Une joie secrète parle à notre raison à la vue ou au récit d'une action : Regarde, c'est le bien; ou une peine intérieure : Prends garde, c'est le mal. On appelle sens moral la source de ces avertissements, et il est si vrai que ces plaisirs ou ces peines sont un langage, que l'usage a personnifié le sens moral et vulgarisé cette métaphore : le cri de la conscience.

Il ne faut donc pas voir dans l'action des objets extérieurs sur notre âme, dans cette prise que leur donne sur nous la sensibilité, un asservissement de l'homme à tout ce qui l'entoure, mais plutôt un moyen de se l'asservir à lui-même, de se garantir du péril secret qui se révèle et de mettre à profit des bienfaits cachés. Il ne faut donc pas voir dans la puissance de sentir, dans celle de jouir, dans celle même de souffrir, une déchéance de notre nature ; la sensibilité est naturelle et nécessaire à l'homme, au premier de tous comme à chacun de nous. Malebranche se pose, dans la *Recherche de la vérité,* cette question délicate pour un prêtre oratorien : Le premier homme avait-il les mêmes sens que nous ? Était-il, comme nous, sujet à l'impression des objets extérieurs, à la douleur et au plaisir ? Et il la résout affirmativement. Oui, Adam avait les mêmes sens que nous autres, ses descendants; son esprit, fait pour connaître Dieu, n'en pouvait être détourné pour s'occuper des affaires de son corps; es sensations avaient pour lui les mêmes avertissements, mais la douleur était respectueuse à son égard, il n'était point son esclave; aussitôt née, il la faisait taire, mais elle avait parlé. La douleur, il faut en convenir, a

perdu pour nous beaucoup de son respect; elle n'a plus les mêmes égards que pour notre premier père, nous ne sommes plus maîtres de lui imposer silence, mais plaisir et douleur remplissent toujours le même rôle depuis la création; tant il est vrai que sentir, même souffrir, est nécessaire et naturel à l'homme.

Mais la raison n'eût-elle pas suffi à cet emploi? Ne nous eût-elle pas avertis aussi bien que les sens? Voyons l'homme à la raison duquel serait commis le soin de gouverner son corps sans l'intermédiaire de la sensation. Nous le croyons plus libre; il a perdu, au contraire, toute indépendance. Il lui faut devenir anatomiste, physiologiste, médecin, passer son temps à se tâter le pouls, à prendre garde que son corps ne soit lésé dans quelque partie, à en explorer l'état sans trêve ni repos; voilà désormais sa tâche principale; faire le bien, il n'en a plus le temps. Pourtant l'homme est né pour des pensées plus hautes, la raison a de plus nobles travaux, la volonté un but plus élevé. La raison doit chercher le vrai, la volonté, faire le bien, et pendant ce temps la sensibilité veille. La raison peut demeurer à loisir occupée de ses pensées; quand il en sera besoin, la sensation l'appellera. Quelle sagesse dans cette institution! C'est la même qui n'a pas confié à la volonté libre, mais lente dans ses allures, le soin d'écarter le danger imminent, et qui a fait l'instinct plus prompt et plus sûr, réservant la liberté à de plus grandes œuvres.

Le plaisir, du moins, n'eût-il pas bien rempli lui seul cette fonction subalterne, le plaisir partout, le plaisir toujours? Cette définition de Bossuet peut servir de réponse: « Le plaisir est un sentiment agréable qui convient à la nature, la douleur un sentiment fâcheux contraire à la nature. » Nous devons, en effet, être avertis de deux choses fort différentes, de ce qui, hors de nous, est convenable et de ce qui est contraire à la nature; il faut donc deux signes différents pour deux choses opposées, sans quoi il y a confusion, et le signe devient inutile. Le plaisir est agréable, la douleur ne l'est pas, voilà ce qui nous gêne; mais comme il est sage d'avoir institué la sensation agréable, signe de ce qui convient, et la sensation pénible, signe de ce qui nuit! Si le plaisir était aussi bien le signe du mauvais état de notre corps que la douleur, nous rechercherions toujours la cause du plaisir pour en provoquer l'effet, et nous irions droit à notre ruine; nous y courons déjà malgré l'avertissement de la douleur, et quand bien même nous savons qu'un court plaisir doit être suivi d'une longue souffrance, nous sommes si avides du plaisir que nous l'achetons inconsidérément au prix le plus cher; qu'arriverait-il sans la crainte de souffrir? D'ailleurs, on ne se fait pas généralement une juste idée du plaisir et de la peine, quand on se les représente si contraires et si facilement séparables. Dans le *Phédon*, Socrate, le jour de sa mort, frottant avec sa main sa jambe meurtrie par les fers, disait à ses disciples: « L'étrange chose, mes amis, que ce que les hommes appellent

plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur, que l'on prétend son contraire! Car, si le plaisir et la douleur ne se rencontrent jamais en même temps, quand on prend l'un, il faut accepter l'autre, comme si un lien naturel les rendait inséparables. Je regrette qu'Ésope n'ait pas eu cette idée, il en eût fait une fable; il nous eût dit que Dieu voulut réconcilier un jour ces deux ennemis, mais que n'ayant pu y réussir il les attacha à la même chaîne, et que, pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on voit bientôt arriver son compagnon; et je viens d'en faire l'expérience moi-même, puisqu'à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens maintenant succéder le plaisir. » Le plaisir et la douleur ne sont pas plus contraires, en réalité, que le chaud et le froid. Ceux-ci ne sont en eux-mêmes que les degrés différents du calorique; les sensations agréables et pénibles sont aussi choses relatives aux états antérieurs de l'être sensible et par conséquent inséparables. Il n'y a que deux êtres que nous puissions concevoir exempts de douleur, le minéral ou le végétal qui ne sent point, qui ne peut jouir, et l'être souverainement heureux, parce que dans la suprême félicité nous ne concevons ni degré ni variation. Le plaisir et la douleur sont des signes variables qui marquent en quelque sorte les états, les stations de notre âme, selon qu'elle s'approche ou s'éloigne du bonheur, objet de ses désirs.

De ces deux modes d'avertissement, lequel est le plus clair et va le mieux à son but? Auquel de ces

deux aiguillons l'homme est-il plus sensible? Les stoïciens enveloppaient dans le même mépris le plaisir et la douleur : ces âmes fortement trempées, insensibles à l'attrait du plaisir, se vantaient également de l'être à la souffrance; au plus fort des tourments : « Douleur, disaient-ils, tu n'es pas un mal. » Ils eussent fait de vrais martyrs, s'ils eussent connu un Dieu pour qui mourir; ils n'ont été que des hommes pleins de courage et d'orgueil qui s'efforçaient de dépouiller, en la niant, une partie de la nature humaine. Les épicuriens, au moins sur ce point, étaient plus sensés; ils estimaient mieux à leur prix la valeur relative du plaisir et de la douleur. Sans faire une apologie de la morale d'Épicure, il est juste de ne pas enlever à ce philosophe le mérite d'une partie de sa psychologie comparée à celle des stoïciens. Il y a deux Épicures : un Épicure de convention, de tradition, et un Épicure historique, véritable, qui se disait sage. Il y a aussi deux morales épicuriennes : l'une sans principes, sans dogmes, dont la pratique n'est que la débauche; l'autre ingénieuse, sinon vraie, plus sévère qu'on ne pense et si difficile à pratiquer, que le véritable Épicure n'a guère trouvé que de faux disciples. Horace nous a représenté un Épicure couronné de roses, une coupe à la main, faisant des libations à Vénus et à Bacchus; mais l'Épicure de Lucrèce eût chassé Horace de son troupeau pour le renvoyer à l'école d'Aristippe. Pour l'Épicure de Lucrèce, le vrai, l'Épicure à jeun, la douleur était bien plus redoutable que le plaisir n'est at-

trayant : fuir la douleur était la grande affaire de la vie et non chercher le plaisir ; ne pas souffrir était le premier but et le commencement de la sagesse. Bien mieux, l'aiguillon de la douleur lui paraissait si terrible qu'il le redoutait encore au sein de la joie et en sentait la piqûre jusque dans le plaisir : c'est que le plaisir trouble, il est inquiet de sa nature, il excite le désir, et le désir non satisfait est une douleur. Ne point jouir pour ne point souffrir, l'ataraxie, l'apathie, telle est la fin dernière du sage épicurien. Épicure avait raison en cela, du moins, que la douleur est plus redoutable et plus redoutée que le plaisir n'est enviable et envié des hommes. Combien y en a-t-il, si ce marché était possible, qui n'abandonneraient pas volontiers la part de plaisirs et de joies que la terre leur réserve, pour être exempts à coup sûr des douleurs de la vie ?

Mais ce qui frappe surtout dans la douleur, ce qui l'élève et l'ennoblit, ce qui lui donne une puissance bien plus énergique que celle du plaisir, c'est sa valeur morale. Le plaisir attire et charme, mais il a peu d'enseignement ; la douleur, au contraire, est un grand maître, elle est le véritable instituteur des hommes. Ne l'appelons pas de nos vœux, mais quand elle nous frappe, inclinons-nous devant sa puissance, car c'est une grande école que celle de la douleur. Nous recevons tous quelqu'une de ses rudes leçons ; mais il en est qui sont plus instruits que d'autres. On entend parfois circuler dans le monde ce système banal et faux que la douleur et le plaisir, le bonheur et le malheur se partagent également notre vie et se font équilibre. On se trompe étrangement si l'on pense consoler ainsi le malheureux qui souffre par l'espérance d'un bonheur qui ne vient jamais, ou par le souvenir imaginaire d'un bonheur dont il n'a pas joui ; on lui enlève, au contraire, la vraie et la seule consolation possible. Il y en a que la douleur effleure à peine dans tout le cours d'une longue vie ; il en est sur qui elle frappe à coups redoublés et qui n'en peuvent mais ; ne venez pas dire à ceux-ci que le partage est équitable, ce serait une moquerie. Personne ne choisit sa vie, on ne choisit même pas, comme Polycrate, sa douleur et sa croix ; lourde ou légère, il faut porter celle que le sort nous impose. Ce système des compensations est faux et ne console personne, s'il n'embrasse que la vie présente ; il est, au contraire, plein de vérité, d'espérance et de consolation, s'il s'étend jusqu'à la vie future. Il n'y a, en effet, que l'espoir d'une large et généreuse compensation qui puisse soulager l'affligé dans ses douleurs, et suggère aux bienheureux du monde de sérieuses réflexions. Le plaisir passé est acquis, mais il est passé ; on en a joui, il ne compte plus ; mais la douleur, du moins la douleur imméritée, il faut croire qu'elle comptera pour l'avenir et que l'homme qu'elle éprouve outre mesure a le droit de se fortifier et de se consoler du présent par la pensée d'une autre existence.

S'il est vrai que le rôle général de la sensibilité soit d'unir l'âme sensible à tout ce qui l'environne et de

l'avertir à la fois, par les signes manifestes du plaisir et de la douleur, des propriétés ou des dispositions utiles ou nuisibles des choses ou des êtres à son égard, comme il existe deux mondes profondément différents dans l'univers, celui des objets matériels et celui des êtres ou des choses incorporelles, le domaine de la sensibilité se trouve naturellement divisé en deux grandes régions, et son rôle se dédouble en deux fonctions correspondantes. La sensibilité unit l'âme au monde des corps au milieu desquels elle doit vivre. D'autre part elle établit une société et un commerce entre elle et les esprits qui lui ressemblent, Dieu qui l'a créée, le bien et le beau qui l'attirent par leurs charmes. En effet, le sens commun saisit aussitôt qu'il existe une différence entre le bien-être grossier que fait éprouver à l'homme affamé ou au gourmand la digestion facile d'un repas copieux ou succulent, et le bonheur que procure à son auteur une bonne action ou l'extase de la prière, entre les tourments de la faim ou de la soif et les tortures du remords. Nous l'exprimons, quoique vaguement, dans le langage, appelant sensation le bien-être de la faim assouvie ou l'ardeur de la soif, et sentiment, la satisfaction de la conscience ou la tristesse du repentir, désignant généralement par le nom commun de plaisir les sensations agréables, réservant plus habituellement celui de joie aux sentiments délicieux. Mais, malgré cette différence réelle et d'origine, il n'y a qu'une même nature, qu'une seule essence au fond

des joies et des plaisirs, des sentiments et des sensations. Joie ou peine du cœur, plaisir ou douleur des sens, c'est toujours, en résumé, jouir ou souffrir.

Les liens qui unissent l'âme sensible au monde corporel sont eux-mêmes en partie matériels et visibles à nos yeux; car, parmi les organes dont se compose notre corps, la Providence en a fait un tout spécial, le système nerveux, qui est le nœud de cette union. Au contraire, les chaînes qui nous unissent à nos semblables et à Dieu, qui font de ceux qui les portent des personnes morales, la Providence les a faites d'une nature invisible; ce sont des liens d'amour et non plus des liens de chair. Le plaisir et la douleur, les impressions physiques de toutes sortes doivent suivre quelque cordon nerveux conducteur pour arriver jusqu'à notre âme; et si l'action corporelle rencontre en chemin quelque obstacle, elle ne parvient pas à nous émouvoir. Reconnaissez donc une sensation à ce signe, qu'elle naît d'une modification de quelque organe sensoriel, que vous la localisez toujours et nécessairement dans une région bien ou mal déterminée de votre corps. Toute sensation douloureuse, la migraine, la colique ou la faim, vous semblez la sentir dans la tête, le ventre ou l'estomac; vous entendez ou croyez entendre le bruit dans l'oreille et voir l'image dans l'œil. Un sentiment moral, l'amitié, l'admiration, l'amour de Dieu, le remords, ne sont jamais localisés, même à faux, dans aucune partie du corps; quand bien même la phrénologie serait parve-

nue à démontrer qu'il y a un organe esthétique, religieux ou moral, comme il y a des organes visuels, olfactifs, acoustiques, jamais un homme, ignorant, ne croira de lui-même aimer Dieu par un lobe déterminé du cerveau, comme il voit par les yeux, savant, ne pourra, malgré son système et ses efforts, faire naître en son esprit une telle illusion, qu'il sente les joies de l'amour paternel dans la partie latérale et postérieure de sa tête, comme il y sent la migraine, ou la faim dans son estomac.

Or, de tout temps les moralistes, les poëtes, les romanciers ont étudié et décrit les sentiments et les passions, en un mot ces phénomènes de la sensibilité qui ne résultent pas directement du jeu des organes, qui n'ont point surtout d'organes spécialement attribués à la production de chaque espèce de joie, de peine ou de désir moral; mais il ne leur appartient pas d'analyser les sensations et les sens. De leur côté, les physiologistes étudient les organes qui servent à exciter les sensations dans l'âme, décrivent leur structure et cherchent à découvrir les phénomènes qui s'accomplissent en eux, mais la sensation elle-même leur échappe et reste en dehors de leur analyse. Quelques psychologues seulement, depuis Descartes, ont étudié les sensations elles-mêmes, et, chose singulière, ceux qui ont apporté le plus de soin à cette analyse, qui l'ont faite avec le plus d'exactitude, ne sont pas ceux qu'on appelle les philosophes sensualistes; Malebranche, Leibnitz, Th. Reid, Maine de

Biran connaissent mieux les sens et les sensations que Locke et Condillac, parce que ces derniers, comme nous l'avons remarqué déjà, cherchaient la raison dans les sens, et dans les sensations la source de toutes les idées. Depuis la disparition du sensualisme, depuis les essais psychologiques de l'école écossaise, de M. de Biran, la philosophie paraît mépriser ces études. Les hautes visées du panthéisme, qui ne prétend à rien moins qu'à expliquer Dieu et le monde, les spéculations moins téméraires mais aussi métaphysiques du rationalisme cartésien renouvelé de nos jours, ne laissent plus aux meilleurs esprits le loisir de s'arrêter à ces bagatelles de la science philosophique. C'est aux novices, capables de regarder mais non d'inventer, de voir au lieu de penser, que revient cette humble tâche. Ne nous sentant point la force de rien découvrir de nouveau sur les rapports du fini et de l'infini, nous nous résignons et nous nous plaisons à étudier ceux de l'âme et de son corps.

Il est résulté de ce dédain général de la philosophie contemporaine pour l'étude des sens, qu'il s'est formé dans l'école une sorte de philosophie courante et traditionnelle qui n'est pas morte avec la scolastique, une certaine somme d'idées ou de mots, d'opinions ou de formules, vraies ou inexactes, extraites de Locke et de Leibnitz, de Malebranche et de Reid, que chacun accepte sur la foi d'autrui, que personne ne contrôle ou ne cherche à compléter. Par exemple,

vous entendez partout opposer les sens et la raison et confondre la sensation et la perception extérieure, dans une école qui annonce hautement qu'elle distingue la sensation et la pensée. Vous entendez dire indifféremment les sens ou les cinq sens, comme si c'était un axiome pour le vulgaire et pour le philosophe que l'homme a précisément cinq sens, ni plus, ni moins; à ce point que nous paraissons sans doute avancer un étrange paradoxe en attaquant, sans autre explication, l'inviolabilité de cette formule. Ajoutez à cela quelques propositions confuses ou hasardées, mais très-simples et fort sommaires, par exemple, que c'est le toucher qui nous assure de l'existence de la matière, et deux ou trois autres assertions équivoques; voilà à quoi se réduit le bagage mêlé de la science psychologique sur les sens et les sensations. Chaque article de cet inventaire aurait besoin d'une vérification spéciale; nous n'en examinerons que deux, les plus généraux et les plus intéressants. Et d'abord quels sont nos sens, quelles sont les fonctions essentielles de tous et de chacun?

CHAPITRE II

Des sens et des sensations.

I.

Les sens :

> Ne concevez-vous point ce que, dès qu'on l'entend,
> Un tel mot à l'esprit offre de dégoûtant?

disent Armande et Bélise. Ce mot n'éveille, en effet, dans quelques esprits qui ne sont pas du tout savants, que l'idée de la misère de l'homme et de son assujettissement au monde corporel; il leur semble que, dans les sens, nous ne pouvons trouver rien de noble, rien de sage, rien qui force notre admiration, que la dernière conclusion d'une étude des sens doit être nécessairement un anathème lancé contre leur tyrannie. Il en est ainsi peut-être quand on considère les sens au seul point de vue de la morale, ou quand on oppose les sens à la raison; alors, comme Malebranche, on peut ne voir dans les sens qu'une source féconde d'erreurs, ou, comme Bossuet, qu'une « indigne attache qui retient notre âme captive, » et l'on flétrit à bon droit les sens des noms de chair et de concupiscence. Mais quand on ne voit dans les sens que des puissances de notre âme, que la Providence lui a

données dans un certain dessein, et des organes dont elle a composé notre corps pour le faire vivre, se conserver, se restaurer, pour favoriser même l'exercice de nos facultés spirituelles; de ce point de vue, rien n'est petit, rien n'est méprisable ; tout, au contraire, devient digne de l'attention du philosophe; les sens et leurs organes sont une partie de l'œuvre de Dieu, qui a sa destination, qui est aussi sagement construite et administrée que les plus grands ouvrages de sa sagesse, quoique pour des fins plus humbles; alors il n'y a plus lieu de lancer aucun anathème. Étudions, connaissons, nous pourrons encore admirer.

Rien n'est plus vague et plus mal défini que ce mot, *les sens*, et cependant tout le monde le comprend à peu près. On dit le sens moral, le sens du beau, le bon sens, le sens commun; nous employons tous ces façons de parler, et nous savons cependant que le sens du beau ou du bien, non plus que le bon sens, ne rentrent pas sous cette dénomination absolue : les sens. Le sens du beau, du bien, ce sont là des expressions figurées, des comparaisons par lesquelles nous assimilons sous certains rapports les facultés les plus élevées de notre âme à quelqu'un de nos sens et des moins nobles; ce qui devient plus manifeste quand nous disons d'un juge éclairé du beau, qu'il a du goût, ou qu'il est, selon l'expression d'Horace, *emunctæ naris*, ou d'un homme qui connaît les hommes, les convenances de la société et de la morale et ne les blesse jamais, qu'il a du tact. Ce goût

esthétique, ce tact moral, n'ont assurément rien de commun avec le sens gastronomique dont la langue est l'organe, ni avec ce toucher qui réside dans la main ou se répand par toute la surface du corps. Ces métaphores banales ne trompent personne.

Les sens, sont-ce les cinq sens qu'il est superflu d'énumérer? Sans doute les cinq sens font partie des sens, mais ce ne sont pas tous les sens. Quand nous appelons sensualité la débauche, quand nous nous plaignons de la tyrannie des sens, quand l'historien romain flétrit ces hommes, *deditos ventri et...*, n'est-il pas évident que ces expressions désignent bien des mouvements de la chair, bien des appétits très-différents de l'exercice fort légitime et fort innocent en lui-même de nos cinq sens, s'ils n'en sont pas absolument indépendants? Ces cinq sens, nous les appelons encore les sens extérieurs, ce qui suppose qu'il en existe d'autres, un autre tout au moins qui serait intérieur. Les sens, c'est là une dénomination générale et compréhensive, par laquelle nous désignons collectivement toutes les puissances de la sensibilité animale, de cette sorte de sensibilité qui attache l'âme à son corps, qui a besoin pour s'exercer d'un instrument corporel, et se manifeste par des sensations de toutes sortes, dont celles de la vue, du toucher, de l'odorat, du goût et de l'ouïe sont des espèces particulières, sans être ni les plus nombreuses, ni les plus vives, ni surtout les plus indispensables.

Si l'on voulait distinguer et énumérer toutes les

puissances de la sensibilité désignées par ce mot général les sens, et toutes les sensations différentes qui en résultent, on ne trouverait pas assez de mots pour les représenter dans aucune langue, parce que les langues n'ont été faites ni pour les philosophes ni par eux. Cependant il faut toujours respecter la langue de son pays et de son temps pour s'entendre avec les autres sinon avec soi-même, et il est rarement désirable de créer des mots nouveaux pour exprimer des choses aussi vieilles que le monde. L'abondance et la vulgarité des termes par lesquels, dans toutes les langues et sous toutes les formes grammaticales, le premier venu, comme le philosophe, désigne les cinq sens, la vue, le toucher, l'ouïe, l'odorat et le goût, les sensations ou les phénomènes qu'ils produisent, enfin l'action elle-même de chacun de ces sens, d'autre part, l'insuffisance ou l'absence de termes consacrés pour exprimer, au contraire, toutes les autres sensations si nombreuses qui ne dépendent ni de la vue, ni du toucher, ni d'aucun de nos cinq sens extérieurs, permettent, sans doute, au philosophe de parler plus commodément et plus clairement de ces sensations, si bien distinguées dans le langage, ou des sens qui nous les font éprouver, et rendent plus difficile de distinguer les autres : mais cela n'explique pas pourquoi les philosophes qui ont traité des sens n'ont presque jamais parlé que des cinq sens, comme s'ils ne se doutaient pas qu'il pût y en avoir d'autres, et pourquoi chaque homme a l'air de croire qu'il a tout

juste cinq sens, pas un de plus, pas un de moins, tandis qu'il éprouve à chaque instant des sensations où ses cinq sens n'ont rien à voir. Ce fait, que le langage est très-riche en mots différents pour exprimer certaines sensations, très-pauvre pour en désigner d'autres, n'est point la cause de l'ignorance, ou mieux, de l'oubli du vulgaire ni de la négligence des philosophes; il en est, au contraire, le résultat. Ce qu'il faut expliquer, c'est donc cette ignorance apparente, cet oubli incompréhensible de tout ce qui concerne certaines sensations, d'autre part cette science vulgaire que possède le commun des hommes de l'existence et des opérations de quelques sens privilégiés.

Un sens est à la sensibilité comme le jugement, la mémoire, le raisonnement sont au regard de l'intelligence, c'est-à-dire une faculté secondaire, une sorte de division ou de subdivision réelle ou abstraite d'une faculté générale. Pourquoi distinguons-nous si bien les cinq sens externes, que nous avons des mots très-précis pour les désigner et que jamais nous ne pouvons les confondre? Comment ne s'est-il jamais rencontré un sceptique pour nier la vue ou l'odorat, pour prétendre, jouissant de ses cinq sens, que l'homme n'en possède que deux ou quatre, ou bien un seul, tandis que nous ne pouvons représenter ainsi par un chiffre la somme de nos facultés intellectuelles, et que depuis Platon et Aristote jusqu'à Maine de Biran et à M. Jouffroy il n'y a pas, fût-ce dans une même école, deux philosophes qui s'accordent sur le nombre et le nom

des facultés de l'âme humaine ou seulement de ses facultés intellectuelles? Ce n'est point parce que les objets de nos différents sens sont différents les uns des autres, car, à part l'ouïe et l'odorat, qui ne nous donnent chacun qu'une sorte de sensation bien particulière, il y a des sensations que nous recevons ou paraissons recevoir par plusieurs sens : ainsi nous sentons le chaud et le froid par l'organe du toucher et par celui du goût; la forme, la configuration des objets se fait sentir à la fois par la vue et par le tact. Nous avons un moyen plus sûr de distinguer les cinq sens les uns des autres que de distinguer les sensations qu'ils nous font éprouver ou les qualités des corps qu'ils nous font connaître. La nature a détaché de l'appareil général du système nerveux dans le corps humain cinq appareils spéciaux, aboutissant en des lieux différents de la surface, munis d'appendices importants ou essentiels, dont nous pouvons faire usage isolément et successivement, n'ayant point entre eux cette solidarité qui unit les poumons et le cœur, la respiration et la circulation du sang. Les investigations de la science enseignent à quelques-uns la conformation intérieure et la manière d'agir de ces organes, mais l'expérience de la vie suffit pour en apprendre l'existence à tout homme. Ignorants ou savants, nous transportons dans notre langue usuelle ou dans notre doctrine psychologique la division que la nature elle-même a opérée matériellement dans l'organe général de la sensibilité animale, en fabriquant séparément l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la main. Nous distinguons si mal, au contraire, les passions, les sentiments, les facultés intellectuelles, nous sommes si peu d'accord sur leur nombre, parce que l'âme, quoi que Gall en ait dit, n'a point un organe pour comparer, un autre pour se souvenir, un autre pour aimer, un pour l'avarice, un pour la colère; parce que, quand même cette division matérielle du cerveau en un nombre déterminé d'organes ne serait pas une hypothèse erronée, chacun de ces organes ne serait pas indépendant des autres comme l'oreille l'est de la main, nous n'en pourrions connaître l'existence par le seul fait de vivre, comme nous connaissons celle de l'œil ou de la langue. Supposez, ce qui n'a peut-être rien d'impossible, qu'un même organe, celui du toucher, par exemple, fût susceptible à la fois de toutes les impressions de la chaleur, du son, de la couleur, etc., en un mot, remplît simultanément, outre ses fonctions propres, celles de l'oreille et de l'œil, de la langue et du nez; certes, nous ne dirions pas alors aussi catégoriquement, aussi universellement, que nous avons cinq sens desservis par un même appareil organique; peut-être dirions-nous que nous n'en avons qu'un seul, le toucher; peut-être en distinguerions-nous huit ou dix, autant que nous compterions de sensations diverses ou de propriétés différentes dans les corps, le sens de la couleur, le sens de la figure, le sens du chaud et du froid, celui de la résistance, celui de la distance, celui de la sa-

veur, de l'odeur, du son. Le champ serait ouvert aux divisions abstraites, aux catalogues, aux discussions des philosophes.

Il n'en est pas autrement de certaines puissances de la sensibilité animale, de quelque autre sens, différent des cinq sens externes, un ou multiple, mais réel. Nous courons le risque de le méconnaître ou de l'oublier, nous le désignons vaguement, nous pouvons le diviser, le fractionner suivant notre gré ou le confondre en un seul pouvoir, parce que nous ne connaissons pas à ce sens un organe nettement circonscrit ou plusieurs organes tout à fait spéciaux, aussi bien détachés du reste du corps et du réseau nerveux que l'œil ou l'oreille; parce que, en supposant même que ces organes existent, nous ne pouvons en user séparément, successivement, comme des organes du goût et de la vue; enfin, parce que nous ne les avons pas, comme ceux-ci, sous notre libre pouvoir. Ce n'est pas à dire qu'un tel sens n'existe pas, qu'il n'y ait pas à établir quelques distinctions légitimes dans ses fonctions ou ses manifestations, qu'il n'ait pas aussi son organe; mais ils sont de toutes façons, et le sens et l'organe, plus confus et plus mystérieux. La structure de l'organe, les phénomènes physiologiques qui s'accomplissent en lui ne peuvent être, comme tout autre organe et tout autre phénomène, connus que par le savant; la réalité du sens peut être, et est en effet, connue de tous naturellement, mais plus obscurément que le toucher et la vue, et cette science ignorante ne

se trahit qu'indirectement dans le langage par quelques expressions également confuses. Il faut que le philosophe et le physiologiste portent la lumière sur cette région de notre corps et sur cette puissance de notre âme sensible.

Il y a d'autres raisons de cette espèce d'oubli où sont reléguées par la conscience et par le langage les puissances les plus essentielles de la sensibilité; cette étude nous en révélera quelques-unes, mais le fait est incontestable : nous voyons les images, nous entendons les bruits, nous touchons les corps chauds ou froids, rudes ou polis, nous aspirons les émanations odorantes, nous goûtons les substances sapides; nous ne savons que trop bien ces choses, car nous paraissons croire que là se borne la sensibilité de l'animal, que nos cinq sens et leur jeu l'épuisent tout entière; nous n'oublions qu'une chose, à savoir, que nous vivons.

Nous sommes faits pour subsister au milieu du monde corporel, pour soutenir à chaque instant des rapports étroits ou éloignés avec tous les objets extérieurs; telle est notre condition, et c'est à quoi servent et suffisent, concurremment avec les organes locomoteurs, les cinq sens que nous connaissons si bien. Lorsque Platon représente l'âme raisonnable enfermée dans la tête, et considérant de cet observatoire naturel le monde qui l'entoure à travers les ouvertures des yeux, des oreilles et par les autres organes des sens, il nous trace une image à la fois fidèle et poétique du

rôle des cinq sens extérieurs et de leurs instruments organiques; mais l'allégorie serait tout à fait incomplète et inexacte, si on la prenait comme une représentation des rapports de l'âme avec le monde corporel tout entier. Il n'y a pas, comme l'imaginait Platon, une autre âme siégeant dans les entrailles du tronc, mais l'âme unique a d'autres sens et d'autres organes sensoriels enfouis dans les entrailles. Ce n'est pas assez pour elle d'avoir dans les cinq sens et dans leurs organes des sentinelles vigilantes qui observent le pays d'alentour et gardent bien la maison contre les dangers extérieurs. Le péril peut venir du dedans, il n'en est que plus redoutable; le logis peut menacer ruine; la vigilance au dehors est bonne assurément, mais la vigilance à l'intérieur est meilleure encore. On ne voit pas que les cinq sens et leurs organes suffisent à cette autre fonction. D'ailleurs, ces instruments ne sont ni infatigables ni inusables : l'œil est une chambre obscure, une lunette; l'oreille, un cornet acoustique, un tambour qui résonne à tous les bruits, mais ce sont des instruments vivants, en un mot, des organes; à ce titre ils demandent un entretien continuel, la nourriture, le repos, la réparation. Dans toute maison bien ordonnée, outre les serviteurs du dehors, il y a ceux du dedans et à leur tête le majordome, l'économe, comme dans toute maison bien construite il y a l'office ou le réfectoire. Ainsi, dans notre corps, au milieu des organes des sens est l'estomac où puisent leur force tous les organes et tous les membres, sans se révolter

jamais que dans la fable. Si nous devons vivre au milieu du monde corporel, par cela même et avant tout il nous faut vivre, c'est-à-dire il faut que l'âme habite son propre corps; avant d'être en relation avec les autres, elle est nécessairement en rapport avec celui qu'elle appelle sien : *Primo vivere*. Elle n'est sensible aux impressions des objets extérieurs que parce que ces objets agissent sur son corps; elle est donc sensible, avant toute autre chose, à l'action ou à l'état de ce corps lui-même.

Voilà donc une espèce de sensibilité toute particulière, ou, si l'on veut, une fonction toute spéciale de la sensibilité, parfaitement distincte de la sensibilité qui nous met en relation avec le monde extérieur. Il doit y avoir, il y a un ou plusieurs sens qui remplissent cet office, qui veillent intérieurement à la conservation et à l'entretien de mon corps. Sont-ce les cinq sens? Ajoutent-ils cette attribution de veiller au dedans à celle de veiller au dehors? Non : les cinq sens sont bien appelés les sens extérieurs; leurs attributions ne se confondent pas du tout avec cette autre fonction intérieure et bien autrement indispensable. Quelque autre sens remplit cet office; il suffit, pour le prouver, de constater quelques faits connus de tous, car il n'est pas un homme qui n'ait eu faim ou soif, mal à la tête ou à la poitrine.

J'ai la migraine ou je suis enrhumé; qu'est-ce que cela? C'est d'abord un état particulier d'une région de mon corps, contraire à la règle, qui en altère la

santé et menace la vie de plus près ou de plus loin, duquel par conséquent il est bon que l'âme soit avertie, auquel il est utile qu'elle puisse porter remède. Mais l'état pathologique, l'indisposition légère, ou la maladie, si grave qu'elle soit, de cette partie de mon corps, n'est pas un phénomène psychologique, ce n'est pas une sensation. J'éprouve en outre, de ce désordre de mon corps, une douleur plus ou moins vive qui a pour résultat et pour objet de m'avertir de ce fâcheux état de mon organisme et de m'exciter à y porter remède. Cette douleur que je localise dans la tête ou dans la poitrine, c'est-à-dire dont je place la cause matérielle dans une région vague ou précise de mon corps, voilà la sensation. Comment est-elle excitée dans mon âme, quel sens est ému, quel organe a servi à la produire? Ce ne sont ni l'odorat, ni le goût, ni l'ouïe, ni la vue, ni les organes de ces sens ; ils sont évidemment tout à fait étrangers à ce phénomène. Serait-ce le toucher ? Il faudrait dire du moins que c'est une sorte de toucher intérieur, si l'on veut absolument se servir d'une comparaison ou d'une dénomination empruntée aux sens externes pour désigner ce phénomène spécial et la puissance qui le produit; mais à coup sûr ce n'est pas ce toucher que nous comprenons parmi les cinq sens et dont l'organe s'épanouit en houppes nerveuses par toute la surface du corps. Quand c'est à l'œil que j'ai mal ou à l'oreille, ce n'est pas de la vue ou par la vue, de l'ouïe ou par l'ouïe que je souffre ; ce sont même d'autres nerfs que

le nerf optique ou acoustique, organe exclusif de la vision ou de l'audition, qui excitent dans l'âme la douleur.

Ainsi les cinq sens n'ont rien à voir dans la production de sensations pareilles ; elles dépendent d'une autre puissance de la sensibilité, d'un autre sens ou de plusieurs. Les cinq sens sont comme les ministres de l'âme à l'extérieur, les ministres de ses affaires étrangères; elle a un ministre au moins des affaires intérieures de son corps, un sens économe. Ce sens, souvent oublié dans les théories philosophiques, ne se laisse pas oublier dans la vie de l'homme; c'est le premier et le plus important de tous, bien qu'il soit mal connu et ne porte pas de nom consacré et populaire. Je ne l'appellerais pas sens intérieur, car cette dénomination serait équivoque; mais, s'il fallait absolument lui appliquer un nom pour en mieux constater l'existence, je tirerais ce nom de ses fonctions et, sans fabriquer un mot nouveau, qui ne serait point français, sans être ni latin ni grec, je l'appellerais le sens de la vie, le sens vital. C'est bien, en effet, le sens de la vie, celui qui, tant que le corps est sain, tant qu'aucun besoin ne le presse, n'est pas excité, car alors nous ne nous sentons pas vivre, mais qui, aussitôt que quelque trouble ou quelque modification se produit dans les organes, nous avertit par la douleur, nous excite par la jouissance du besoin satisfait et ne se trouve jamais en défaut.

Quelles sont les sensations que ce sens transmet à

l'âme? Peut-on en définir la nature, en classer les différentes espèces? Il est aisé d'énumérer les sensations que nous devons à chacun des sens extérieurs et de les distinguer, sinon de les définir : elles sont nettes, tranchées, tout à fait dissemblables; il n'y a de confusion possible pour personne des sensations de la couleur, du bruit, ou de la chaleur. Il en est autrement des sensations du sens vital. Aussi indéfinissables, aussi indescriptibles que celles de la vue ou de l'ouïe, malgré les variétés les plus grandes, elles se ressemblent toutes, elles ont toutes un fond commun. Tout le monde a éprouvé la douleur de la migraine, du mal de cœur, ou du mal de dents; sans qu'on puisse jamais confondre la colique et la migraine, le mal de cœur et le mal de dents, il n'y a point, à coup sûr, entre ces sensations des différences aussi profondes qu'entre une image, une saveur ou un son. Le malade de la migraine, ou du rhumatisme, ou de tout autre mal, qui veut décrire au médecin ce qu'il éprouve, emprunte vainement toutes les métaphores imaginables, appelle à son aide les noms de tous les instruments de torture, de tous les engins du mal, feu, glace, pinces, étau, roue, marteau, pour arriver à dire, non pas clairement, mais plus énergiquement ou plus éloquemment, une seule chose, à savoir, qu'il souffre horriblement. D'où vient le vague et la confusion de ces sensations? Nous le chercherons tout à l'heure; constatons pour le moment qu'elles sont essentiellement, et avant

tout, douloureuses ou agréables, le plus souvent douloureuses.

Cependant il est quelques-unes de ces sensations qui se distinguent assez nettement des autres, qui sont plus vulgaires, et qui ont reçu des noms dans la langue de tous, par cela même qu'elles sont vulgaires : ce sont celles dont le siége est bien déterminé, qui ne naissent pas accidentellement, mais presque nécessairement et périodiquement, parce qu'elles sont produites par des besoins physiques et réguliers de notre corps. Les esprits qui aiment à diviser, à distinguer, à classer, qui cherchent partout les différences, si légères qu'elles soient, plutôt que les analogies et les profondes ressemblances, pourraient édifier une classification compliquée de ces sensations périodiques engendrées par les appétits corporels et dresser, d'après cette classification, un catalogue de plusieurs sens vitaux intérieurs. C'est ainsi que quelques-uns ont parfois ajouté aux cinq sens un sixième, qu'ils appelaient simplement, et par euphémisme, le sixième, le sens génésiaque. Il y a de grands inconvénients à vouloir augmenter ainsi le nombre de nos cinq sens; nous n'avons, en effet, que cinq sens externes, pas un de plus. Ce sixième sens, ce sens génésiaque, n'a de rapports avec aucun d'eux; il n'a ni le même objet, ni le même rôle, les sensations n'en ont pas le même caractère : il appartient évidemment au sens vital, dont il est une puissance subalterne. Il faudrait donc nécessairement, si

l'on voulait en faire un sens individuel, pour quelque raison que ce fût, le séparer des cinq sens, au lieu de le numéroter à la suite dans une même série. Il faudrait aussi, obéissant aux mêmes motifs, reconnaître un sens de la faim et un autre de la soif, dans l'ordre des sens internes de la vie, car la périodicité de ces sensations est assez régulière, le siége assez déterminé, le but assez manifeste, la nature et le caractère assez spéciaux, pour distinguer dans le sens vital des sens particuliers, lorsque nous distinguons dans la vie des sensations si facilement séparables de toutes les autres. Mais alors il n'y aurait plus de raison pour ne pas ériger en autant de sens distincts, en la généralisant, chaque sensation née d'un besoin déterminé de notre corps; or, notre machine en a tant que l'on peut dire ou que l'on doit taire! Les médecins seuls ont des mots prudes et barbares pour les désigner; encore ne les nomment-ils et ne les connaissent-ils pas tous. Le champ est ouvert aux nomenclateurs, et chacun voudra ajouter à la liste un sens de plus, découverte plus aisée que celle d'une planète nouvelle; il n'y a qu'à déterminer le moins vaguement possible une sorte de sensation vitale, à la généraliser, et à donner à son principe un nom de convention. Ne vaut-il pas mieux, sans méconnaître les différences réelles et sans créer des facultés arbitraires, nous en tenir au sens vital, la nature n'ayant pas tracé dans nos organes des divisions matérielles que nous puissions transporter toutes faites

dans nos théories et dans notre langage? D'autant plus que jouir ou souffrir de la faim, satisfaite ou irritée, ou de toute autre nécessité corporelle, c'est toujours jouir ou souffrir, et que l'intensité du plaisir ou de la douleur, au moins dans l'ordre physique, a beaucoup plus d'importance que la nature ou le siége de la sensation. Entre deux maux il faut choisir le moindre; entre deux maux égaux, quoique divers, le choix est insignifiant.

Faim, migraine, colique, mal de dents, toutes ces sensations, quoique différentes de siége et de nature, se confondent dans la douleur, commune à toutes. Un physiologiste dont le nom m'échappe, frappé de cette particularité, très-remarquable en effet, que les aliénés sont souvent insensibles à la douleur physique, à ce point qu'on peut pratiquer sur eux les plus douloureuses opérations sans qu'ils tressaillent, sans qu'ils jettent un cri ou paraissent émus, et qu'ils se font parfois eux-mêmes d'horribles blessures avec une énergie que la souffrance devrait abattre, proposait naguère de distinguer un sens qu'il aurait appelé, je crois, *algésique*. Ce sens, lui paraissait-il, est bien réel et bien distinct de tout autre, puisqu'il est comme paralysé chez quelques insensés, tandis que les autres fonctionnent : c'est ainsi qu'un aliéné peut contempler fixement l'éclat du soleil sans en être blessé; il le voit, le sens de la vue subsiste et fonctionne, mais il n'en est pas ébloui; le sens algésique est paralysé. Je ne serais point d'avis d'accepter ce nouveau sens,

même en le débaptisant; mais je suis également frappé de ce que ces remarques ont d'ingénieux, d'instructif et de vrai, et je vois dans ce sens algésique les caractères essentiels du sens vital, qui serait très-exactement nommé lui-même de ce nom, à la condition d'y faire entrer en commun avec la douleur le plaisir, représenté par une autre racine grecque.

Le sens vital n'est-il pas par excellence le sens du plaisir et de la douleur? Que sont la joie et la souffrance morales mises à part, que sont les plaisirs et les douleurs des sens externes, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, en comparaison des émotions intérieures de ce sens de la vie? Les seules sensations du toucher peuvent approcher de la violence ou de l'intensité des douleurs et des jouissances vitales; et cela, parce que le toucher se lie étroitement avec le sens de la vie, au point qu'on les confond aisément. Par exemple, je saisis un morceau de fer rougi au feu, j'en éprouve une douleur très-vive et qui se prolonge; mais est-ce bien réellement la sensation du toucher qui est si douloureuse, ou n'est-ce pas plutôt déjà le sens vital qui intervient? J'ai retiré ma main au premier sentiment de la chaleur, mais l'épiderme est soulevé, la chair profondément atteinte; le conact du corps étranger brûlant, le toucher, par conséquent, est incontestablement la cause première de la douleur que je continue à ressentir, mais la cause actuelle, prochaine et véritable, c'est l'état de ma main en lambeaux; on ne peut dire, dès l'instant où le corps brûlant est éloigné de ma main, que cette sensation douloureuse soit une sensation du toucher. Tout à l'heure j'attribuais au toucher la souffrance et sa continuité; maintenant que j'y ai regardé avec quelque attention, j'ai peine à faire la part de ce sens, non pas dans la production du phénomène général, mais dans le ressentiment de la douleur.

Quelque conséquence que l'on tire de cet exemple, qui mérite, je crois, l'attention des psychologues et des physiologistes, il est évident que les sensations de nos cinq sens externes ne peuvent être comparées, pour l'intensité du plaisir ou de la douleur, aux sensations intimes de la vie. Pourquoi? Maine de Biran et d'autres encore ont déjà remarqué que plus les sensations sont émouvantes, plus l'élément du plaisir ou de la douleur y domine, et plus elles sont indistinctes et confuses; plus, au contraire, elles sont calmes et voisines de l'indifférence, et plus elles sont claires et distinctes. Cela nous explique bien, au moins en partie, pourquoi les sensations dues aux sens extérieurs sont plus claires et mieux déterminées que celles du sens vital. L'émotion physique, agréable ou douloureuse, en est le plus souvent nulle ou insignifiante, tandis que les secondes nous affectent violemment. Mais cela n'explique en aucune façon comment et pourquoi les premières sont ordinairement si calmes et les secondes généralement si puissantes. Il faut chercher cette explication dans la

comparaison des fonctions respectives du sens de la vie et des sens externes.

II

L'unique affaire du sens de la vie est de nous avertir de tout ce qui compromet le bon état de notre corps, de ses dérangements actuels; aussi, tant que la santé n'est pas atteinte, le sens vital se tait. Il n'en faut pas conclure que les sens extérieurs ne servent pas non plus à la conservation du corps et à l'entretien de la vie; mais leur rôle est différent, bien qu'il concoure au même résultat.

Notre corps est bien destiné à vivre d'abord de sa vie propre, mais non comme celui d'une huître enfermée dans sa coquille, isolée du monde dans sa forteresse insensible. Il doit se mouvoir au milieu des autres; il doit même, pour vivre de la vie la plus élémentaire, accomplir certains actes extérieurs et indispensables. Le mollusque attend dans sa coquille, qu'il lui suffit d'ouvrir, la nourriture que le flot lui apporte; il lui suffit de la fermer pour retenir celle-ci; il n'a pas besoin ni de se mouvoir dans l'espace, ni de distinguer de loin un aliment qui vient le chercher ou un danger contre lequel il est armé sans le connaître. Aussi est-il presque immobile, car son mouvement s'arrête *intra muros;* aussi n'a-t-il d'autre sens que le sens vital et le plus grossier toucher. Il en

est autrement des animaux supérieurs, de l'homme surtout. Le corps humain est exposé sans cesse à l'influence salutaire ou malfaisante de tous les autres au milieu desquels il se meut. Or le sens vital intérieur s'arrête en deçà des limites de notre corps; il faut donc à l'homme des sens qui puissent agir ou pâtir à ces limites extrêmes, sur les frontières du corps, comme le toucher et le goût, ou même les franchir par un privilége particulier et exercer au loin leur surveillance, comme l'odorat, l'ouïe et la vue. Les sens externes interviennent donc aussi dans l'affaire de la vie et de la conservation du corps, mais autrement et de plus loin que le sens vital intérieur. Celui-ci nous avertit du mal déjà accompli ou commencé, ceux-là du mal futur, du danger possible ou probable, non plus de l'état actuel de notre corps relativement à son état antérieur, mais de sa situation et de ses rapports vis-à-vis des corps environnants. Les fonctions du sens vital intérieur sont donc étroites et indispensables; les fonctions des cinq sens sont plus larges, ce sont des fonctions de prévoyance. Ainsi la vue du précipice qui est devant moi ou du fer qui me menace, mais que je puis encore éviter, qui ne me blesse pas encore, n'est pas, quoique très-utile assurément, aussi intimement mêlée à l'affaire de la vie que la douleur que je ressens, une fois précipité dans l'abîme, ou lorsque le fer a pénétré dans mes chairs.

De là cette différence remarquable entre les sensations internes et celles des sens extérieurs : dans les

premières, la douleur doit être d'autant plus vive que le mal est présent; dans les autres, la vie n'est que menacée, elle n'est pas encore atteinte, un avertissement suffit, nous pourrons éviter le danger. Dans le premier cas, par quelque pensée que l'esprit soit occupé, il faut absolument qu'il s'en détourne, il faut que l'âme intervienne, toute affaire cessante; l'ennemi est dans la maison, il presse, la vivacité de la sensation se mesure sur le dommage qu'il a fait. Dans le second cas, l'ennemi n'est qu'à nos portes ou plus loin encore. A quoi bon une trop vive douleur? un simple avis suffira, l'âme a dans son intelligence assez de sagacité, dans sa puissance assez de ressources pour pourvoir aux circonstances; il n'est pas besoin de crier si fort; le danger signalé, elle avisera; une sensation violente et douloureuse dépasserait le but. L'avertissement de l'ouïe ou de la vue est comme une sommation préalable, ou, si l'on peut accepter cette comparaison vulgaire, une sommation sans frais. L'avertissement du sens vital est plus rude, il est brutal, mais cette brutalité est nécessaire. Ne nous étonnons donc pas si les sensations intérieures sont plus vives et plus confuses. Peu importe d'où le mal est venu; il est venu, il n'y a plus qu'à y remédier sans perte de temps. Comme la nature est sage! Nous voyons cette même sagesse éclater dans la vivacité ou l'indifférence des sensations extérieures, exactement graduées selon la part plus ou moins directe que prend à l'affaire de la vie chacun des sens externes. Ne voyons-nous pas, en

effet, que les sensations extérieures sont d'autant plus douloureuses ou agréables que le sens qui les reçoit remplit une fonction plus étroitement liée à la nutrition ou à la réparation du corps et à l'entretien de la vie? que le plaisir ou la douleur physique diminue, au contraire, d'intensité et s'efface de plus en plus, à mesure que ces sens sont moins indispensables à l'animal pour vivre de la vie la plus grossière?

Des cinq sens externes, il en est qui servent presque exclusivement d'auxiliaires au sens vital et dont les fonctions sont, pour ainsi dire, des fonctions élémentaires de nutrition ou d'hygiène générale : ce sont le goût, l'odorat et, pour certaines sensations au moins, le toucher; non pas le toucher actif qui réside dans la main, le tact intelligent et volontaire qui ne s'exerce que dans un organe spécial et mobile, mais le toucher passif et grossier qui s'exerce involontairement sur toute la surface du corps et sous la pelure de l'épiderme, le toucher indispensable que possèdent sans exception tous les animaux, que les plus humbles possèdent seuls à l'exclusion des autres sens.

Ce toucher superficiel, c'est le sens extérieur rudimentaire, le seul indispensable; toujours éveillé, il s'exerce continuellement et enveloppe tout notre corps. Dans l'obscurité ou derrière le voile des paupières, la vue s'éteint; dans le silence, l'ouïe se repose; nous ne préparons pas sans cesse en les goûtant et les mâchant des aliments pour l'estomac, nous

n'aspirons pas toujours des émanations odorantes, mais à tout instant notre corps est plongé dans un milieu qui agit continuellement sur lui et peut être utile ou nuisible à sa santé. Le toucher nous garde, toujours sensible à l'état présent et aux variations de la température. Sentir le chaud et le froid, le sec et l'humide, c'est une fonction d'hygiène et préservatrice qu'il remplit incessamment dans la veille, dans le sommeil, en plein air comme dans les maisons, et jusque sous nos vêtements, sans intelligence et sans volonté; mais aussi les sensations du chaud et du froid sont de toutes les plus vives, les plus vagues, les plus relatives. Rien, sauf les douleurs du sens vital, n'égale les souffrances de la brûlure ou de la congélation; rien ne ressemble au sourd bien-être de l'homme dont la vie circule librement dans tous ses organes, comme le vague état de celui dont le corps est baigné dans une température douce et constante. Ce toucher passif est comme le sens vital lui-même, qui se prolonge et vient expirer aux frontières extrêmes du corps; il n'a presque rien à voir avec le toucher savant qui se meut dans la main et cherche volontairement, en les palpant, la forme et la nature des corps. Celui-ci est réellement et franchement un sens extérieur, le plus intelligent, le plus puissant de tous; celui-là est autant intérieur qu'extérieur, comme la circonférence d'un cercle ou le périmètre d'un polygone, dont tous les points sont à la fois dedans et dehors et appartiennent aussi bien à ces surfaces

qu'à l'espace qui les enferme : *Lucanus an Appulus, anceps*. Cela m'explique comment Aristote faisait du toucher le plus humble, le plus grossier de tous les sens, tandis que les psychologues modernes le considèrent comme le plus savant et le plus beau. C'est qu'Aristote répandait le toucher par tout le corps et que les modernes le concentrent volontiers dans la main pour l'y considérer dans toute sa puissance. Aristote faisait plutôt allusion aux sensations animales du froid et du chaud; les modernes sont frappés de préférence des sensations presque intellectuelles de la forme et de la résistance. Ces sensations diverses n'ont ni les mêmes caractères, ni le même objet, ni les mêmes enseignements.

Je ne dirai point que le goût est des cinq sens externes celui qui se rapproche le plus du toucher passif, parce qu'il est manifestement un toucher localisé. La remarque est ingénieuse et vraie, mais on peut l'appliquer aussi, comme on a fait, à tous les sens extérieurs. Une parenté plus étroite, une similitude plus grande de leurs sensations et de leurs fonctions unit l'un à l'autre le goût et le toucher. Le goût remplit une fonction subsidiaire et presque essentielle de la nutrition, comme le toucher est l'auxiliaire indispensable de la vie animale; c'est le sens alimentaire, le sens gastronome. Avant-garde de l'estomac, il réside dans la bouche, à l'ouverture extrême du tube digestif, comme le toucher passif enveloppe de sa vigilance et de son organe l'extrême surface du

corps entier. La langue, organe du goût, tant ce sens est important pour la vie nutritive, est à la fois un organe de la mastication et de la déglutition. Aussi le goût, si intime allié, si proche parent, comme le toucher passif, du sens vital, n'a-t-il que des sensations éminemment agréables ou pénibles et presque aussi confuses et indistinctes. La saveur de l'aliment et de la boisson est bonne ou mauvaise, cela suffit à l'animal, sinon à l'homme raffiné, pour que l'estomac, l'instinct ou la volonté les accepte ou les repousse.

L'odorat est, à son tour, étroitement uni au goût et lui sert d'auxiliaire, comme le goût au sens de la vie, à ce point qu'il est parfois difficile de distinguer la saveur de l'odeur quand les deux sens s'exercent à la fois, et que le goût perd une grande partie de sa puissance et de sa délicatesse quand il n'est pas secondé par l'odorat. Les personnes privées du sens de l'odorat n'ont jamais le palais subtil; aussi les médecins soigneux vous engagent, quand vous prenez quelque drogue bien amère, à boucher vos narines pour émousser le goût et la saveur en les isolant de la sensation et du sens qui en doublent la force. Si le goût est l'avant-garde de l'estomac, l'odorat est un avant-goût; il déguste déjà le mets placé sur la table, et l'organe en est justement placé au-dessus de la bouche. Il suffit d'un avertissement de l'odorat pour porter l'émoi dans le sens vital et dans les organes ou les fonctions nutritives. Au fumet d'un plat succulent, l'estomac se dilate pour recevoir l'aliment; l'eau vient

à la bouche pour en mieux préparer la digestion; une mauvaise odeur, au contraire, produit le dégoût et sollicite la nausée : au seul signe de l'odorat, les organes digestifs s'apprêtent ou se révoltent. Il serait facile de prouver, par des considérations et des exemples analogues, que l'odorat est aussi étroitement uni à une autre fonction vitale, la respiration, et la protége avec autant d'efficacité. Aussi les sensations de l'odorat sont-elles, comme celles du goût, comme celles du chaud et du froid, comme celles du sens vital, presque exclusivement agréables ou pénibles, et, comme elles, indistinctes, inintelligentes, parce qu'elles servent surtout d'auxiliaires aux fonctions vitales.

Cependant, malgré l'intime union des saveurs et des odeurs, malgré l'étroite parenté du goût et de l'odorat, les sensations de ce dernier sont moins vives, moins grossières, parce qu'elles servent de plus loin et moins efficacement à l'affaire de la vie. Je ne parle point des animaux, auxquels l'odorat sert plus encore à deviner et à poursuivre la proie ou l'ennemi, qu'à déguster à l'avance l'aliment par l'odeur; je parle de l'homme. Chez l'homme, les sensations de l'odorat s'épurent et s'ennoblissent à mesure qu'elles s'écartent de leur destination première et véritable, la vie; mais elles perdent en revanche leur vivacité en devenant plus subtiles et plus intelligentes. Les Lucullus, les Saint-Évremond, les Cambacérès, les Brillat-Savarin, composeront vainement un festin comme un poëte une ode, ou un orateur un discours; ils discuteront vaine-

ment avec goût ou logique sur l'assaisonnement d'un poisson; ils auront beau mettre de l'esprit dans toutes leurs sauces et déguster avec religion tous les services, comme on écoute les différents points d'un sermon; ils raffineront la bonne chère, feront de leur estomac un dieu sans l'ennoblir, et d'un dîner une grande affaire, mais non pas un poëme. Il y a dans l'odeur quelque chose de plus pur et de plus idéal que dans la saveur. Les dieux païens goûtaient le nectar et l'ambroisie; on leur offrait des hécatombes de victimes, leur réservant les meilleurs morceaux. La religion moderne ne fait plus monter vers la Divinité que l'encens et la myrrhe, emblème du parfum de l'âme vertueuse. Le symbole est encore poétique, et c'est bien quelque chose, parce qu'il est emprunté au sens moins grossier de l'odorat. On cite un pauvre insensé (l'était-il tout à fait?) qui avait composé une gamme d'odeurs avec dièses et bémols et prétendait donner des concerts à l'odorat, exécuter des mélodies et des symphonies avec un instrument formé de cassolettes. Il y aura toujours dans les saveurs, si délicates qu'elles puissent être, quelque chose de plus substantiel que dans les parfums. Les parfums ont une ivresse intellectuelle que les pythonisses ont connue, si Ennius et Horace lui préféraient celle du falerne.

L'ouïe, la vue, le toucher actif qui réside dans la main, plus relevés, plus nobles cent fois que les autres sens, n'interviennent plus aussi directement, surtout chez l'homme, dans l'affaire de la vie. Leur plus grande

utilité, leur noblesse, est ailleurs. Ce n'est pas à dire que la conservation de la vie ne soit pas leur première destination, comme nous le verrons tout à l'heure; mais aussi, dans les sensations qu'ils nous procurent, le plaisir et la souffrance physiques disparaissent presque complétement : ce sont des sensations savantes, presque morales, qui se lient aux sentiments et aux idées, les précèdent et les préparent, et participent de leur dignité, de leur clarté, comme les sensations du chaud et du froid, une saveur amère, une odeur fétide doivent leur vulgarité, leur confusion et leur intensité douloureuse à leur parenté avec les sensations purement vitales.

Tout s'enchaîne et s'explique dans la nature : la logique des faits bien observés est aussi rigoureuse que celle de la raison, elles dérivent toutes deux de la même sagesse. Il en est ainsi de nos sensations différentes, parce que dans la conduite de notre corps à l'intérieur, dans le gouvernement de ses fonctions vitales, l'intelligence n'a point de part. La sensation du sens vital n'a donc point à éclairer celle-ci; elle peut parler haut et fort; l'âme n'a besoin que de sentir vivement; connaître, penser clairement lui est inutile. La conduite de notre corps au milieu des corps étrangers est, au contraire, confiée en grande partie à l'intelligence. Les sens extérieurs, quelques-uns surtout, doivent donc éclairer l'intelligence dans cette œuvre, et les sensations ne doivent plus être dès lors aussi violentes que les premières; elles doivent fournir à

l'esprit des perceptions et des idées plutôt qu'exciter dans l'âme la peine ou le plaisir ; elles doivent instruire au lieu d'émouvoir. Voilà comment le sens vital intérieur, qui n'est excité que par le bien-être ou le malaise du corps, a sur notre âme une si forte prise, sans parler à notre raison ; comment les sensations du chaud et du froid, du goût et de l'odorat, sont encore fortement émouvantes et inintelligentes, tout en nous faisant déjà sentir vaguement avec la douleur et le plaisir certaines propriétés des corps auxquelles le sens vital demeure étranger ; comment enfin l'ouïe, la vue, le toucher manuel et volontaire, presque étrangers en apparence à la vie animale, quoique mêlés encore à la vie de relation, auxiliaires de la raison autant et plus que du sens vital, s'exercent sans presque nous émouvoir et éclairent notre esprit au lieu d'affecter notre âme.

Les rôles ainsi partagés, tandis que le sens vital veille au dedans, que le toucher passif, le goût, l'odorat lui viennent en aide et établissent déjà la transition du dedans au dehors, mêlent la vie nutritive à la vie de relation, l'ouïe, la vue, le toucher manuel, débarrassés d'une tâche ingrate à laquelle ils ne participent que de loin et à leurs heures, rendent à l'homme de plus grands services. Par eux, les sciences, les arts, l'industrie deviennent possibles, et leurs organes matériels, à considérer de tels résultats, deviennent précieux et nobles presque à l'égal des facultés de l'esprit. Le malheureux aveugle ne perdrait que peu de chose, s'il ne perdait que les sensations de la couleur ; il est

à plaindre parce que son esprit perd à la fois toutes les idées qui n'ont accès que par les yeux, et les beautés de la nature et celles des arts plastiques, et surtout le moyen de communiquer avec ses semblables par les signes visibles. Le sourd perdrait moins encore, s'il ne perdait que les bruits, mais il perd aussi les sons harmonieux et surtout la parole de ses semblables et la sienne propre. Quant au toucher manuel, l'homme qui le perdrait, s'il n'avait point pour l'assister le secours de ses semblables, que lui resterait-il? Les autres animaux peuvent jouir d'un odorat plus subtil, d'une ouïe plus fine, d'une vue plus perçante, nul n'a le toucher de l'homme. Le toucher est le seul sens, beaucoup de psychologues l'ont remarqué déjà, qui nous permette de connaître les propriétés fondamentales de la matière. Il n'y a que l'homme à qui la Providence ait donné le toucher véritable, à qui elle ait fabriqué pour ce sens un organe spécial. Quand Helvétius attribuait la supériorité de l'homme sur les animaux à la perfection de ses organes, il ne prenait pas pour exemple l'œil ou même le cerveau, mais la main. Je ne dirais certes pas avec Helvétius que, si le cheval avait la main de l'homme, il serait raisonnable et industrieux autant que l'homme ; mais, si le bras de l'homme était terminé par un sabot, malgré sa raison et sa liberté, quelle serait son industrie, quelle serait sa science? L'emblème, le signe physiologique de l'homme, c'est la main ; lui seul a la main. D'autres êtres ont des organes de préhension, non de toucher, parce que nul

n'a le sens et la raison qui peut en faire usage. Dans la main de l'homme est sa force et sa dignité animale. Comme complément de pouvoir, la main n'est pas seulement l'organe d'un sens, c'est encore l'organe par excellence de l'action; la main représente à elle seule la triple puissance de l'homme, la sensibilité qui se résume dans le toucher, l'intelligence qui la dirige et se révèle dans ses œuvres, et l'action. L'homme est puissant par la main, *manu fortis*.

Cette noblesse empruntée des sens rehaussés par la raison de l'homme est ce qui a trompé les philosophes sensualistes; ils ont confondu la sensibilité et l'intelligence, sentir et connaître, en voyant l'intelligence de l'homme réduite à l'impuissance sans l'auxiliaire des sens et faisant de si grandes choses avec leur secours. Pour bien connaître ce que sont et ce que peuvent les sens, il est utile de jeter quelquefois un regard sur les animaux : nous leur ressemblons par les sens; l'usage qu'ils font des sens et celui que nous en faisons nous-mêmes peuvent nous éclairer sur leur destination première et les limites de leur puissance. Les animaux qui ont l'ouïe la plus fine ou la vue la plus perçante n'ont cependant créé ni l'astronomie, ni la musique. Sans la raison, les sens ne peuvent rien que sentir; instruits par la raison, ils semblent faire plus que sentir, ils paraissent penser. Ne nous laissons pas séduire par cette apparence; les sens ne pensent pas, les sensations ne sont pas des idées, ne peuvent jamais devenir des idées; elles ne sont pas même la source où

nous puisons nos idées, mais la condition de quelques-unes d'entre elles. Lorsqu'un corps lumineux frappe mes yeux, il se produit dans l'esprit deux phénomènes simultanés mais distincts, la vue de l'objet lumineux et l'idée de cet objet; je n'en ai pas l'idée si je ne le vois pas, mais la vue et l'idée sont différentes. Voici un exemple qui le prouve : l'aveugle ne voit pas l'objet qui frappe mes yeux, mais il le touche; moi, je ne le touche pas, mais je le vois. Tous deux nous avons de ce même objet des sensations différentes; je sens la couleur, lui la forme, mais nous connaissons tous deux qu'il existe, nous avons une idée commune. L'intelligence et le sens s'appliquent simultanément à cet objet; selon le sens qui s'exerce, chacun le sent différemment, l'intelligence en conçoit toujours de la même façon la réalité.

On ne distingue que plus nettement la sensibilité de l'intelligence, les sens de la raison, quand on étudie de près les sensations et les sens, bien loin de tout confondre. Les sensualistes se sont trompés en ce qu'ils ont voulu voir avant toutes choses dans les sens un instrument de science, un moyen de connaître. Ce n'est pas le vrai. Les sens sont avant tout les instruments de la vie corporelle; le sens vital intérieur remplit exclusivement cet office, il est impossible d'en tirer d'autres services. Chez les animaux, les sens extérieurs n'ont pas d'autre but, ils sont les auxiliaires du sens de la vie; leurs sens les plus subtils, leur instinct, leur intelligence même ne semblent leur avoir été

donnés que pour rendre cette vie animale plus complète, plus libre, plus variée. L'homme seul tire de ses sens, qui ne sont pas, pour la plupart, plus parfaits que ceux des animaux, un autre et plus noble profit. L'étude des sens nous apprend que c'est la raison qui fait l'utilité, la dignité des sens; ce ne sont point les sens qui font la raison.

CHAPITRE III

De la connaissance de notre propre corps et de ses différentes parties; de la localisation de la sensation et du mouvement.

I

Un sceptique niait le mouvement, Diogène sort de son tonneau et marche; Pyrrhon doute de tout, de son corps comme de son âme, Molière prend le bâton et frappe. Ce sont deux arguments qui ne diffèrent que par la forme : l'un est sérieux, l'autre comique; ils sont tous les deux rigoureux.

Il y a deux espèces de doute. Le premier est celui de l'homme en même temps que du philosophe, c'est un scepticisme à la fois théorique et pratique; le second n'est que celui du philosophe, c'est un doute purement spéculatif qui n'altère en rien la conviction de l'homme et ne passe pas dans sa conduite : il n'atteint que la raison sans effleurer le bon sens. L'un semble conséquent, l'autre illogique; c'est le contraire qui est le vrai. Pyrrhon se promenant avec son maître, Anaxarque tombe dans un bourbier; Pyrrhon continue son chemin, il n'était pas sûr de la mésaventure de son compagnon, ni même de son existence, ni de celle du bourbier. Et les Grecs d'admirer cette rare fermeté d'un esprit qui ne bronche pas et poursuit jusqu'au bout les conséquences de sa doctrine. Descartes aussi doute de la réalité du monde extérieur et pour les mêmes motifs que Pyrrhon, il a même recours à Dieu ou au diable pour fortifier son doute, en supposant que quelque malin esprit s'acharne à le tromper sans cesse. Mais, au lieu de mener au dehors cette conduite extravagante, et cependant logique à la surface, du sceptique d'Élis, il a l'inconséquence de vivre ainsi que le commun des hommes, d'éviter les obstacles du chemin, et de tendre la main à l'ami tombé dans le fossé. Les Grecs, qui admiraient Pyrrhon, eussent conçu peut-être de notre Descartes une idée misérable; à nous cependant Pyrrhon nous fait pitié, et nous haussons les épaules, malgré sa logique, au récit de Diogène Laërce; malgré son inconséquence, nous écoutons Descartes et nous le respectons.

C'est qu'il y a des choses dont on ne peut douter

que dans l'école ou dans le cabinet, auxquelles on croit, dès qu'on en a franchi le seuil, dans la campagne ou dans la rue, en dépit des scrupules de la raison qui n'en a point encore acquis la preuve démonstrative. A vrai dire, on n'en doute pas sérieusement, mais on en cherche au moins la preuve scientifique. La raison se demande comment et pourquoi le bon sens les accepte sans hésitation; c'est plutôt la raison qui les suppose fausses, que le sens commun qui les suppose vraies. L'existence du monde extérieur est de ce nombre. Aussi le scepticisme de Pyrrhon n'est-il qu'un masque, car il ne peut de bonne foi conformer tous les détails de sa conduite journalière à son doute purement métaphysique. Il a cédé à l'amour de la célébrité; pour l'acquérir promptement par l'originalité, ne pouvant la mériter par la vraie gloire, Alcibiade coupait la queue de son chien, Pyrrhon se conduit en sceptique. Il mentait aux autres et à lui-même; il n'évitait pas, dit Diogène Laërce, les obstacles du chemin, mais il s'arrangeait, j'imagine, pour ne pas les rencontrer. Il se laissait accompagner à la promenade par ses disciples, moins avancés dans le doute et par conséquent plus sensés que lui; je suppose qu'il n'en était pas fâché : il trouvait en eux, en même temps que des témoins de sa folie simulée, des gardiens vigilants pour lui en épargner les suites fâcheuses. Il laissait dans le fossé son maître Anaxarque; c'est qu'il ne courait lui-même aucun danger. Mais, quand il s'agissait de lui, quand il y

allait de sa vie ou de son bien-être, l'homme reprenait le dessus et avait bientôt raison de l'hypocrisie du sophiste; sous le manteau du sceptique à toute épreuve, le dogmatique montrait le bout de l'oreille. Un chien se jette sur lui pour le mordre, il le repousse avec son bâton. « Pyrrhon, vous êtes en faute. — Que voulez-vous? on ne peut être parfait. » Ce n'est pas cela; on ne peut mentir toute sa vie, on a ses éclairs de bon sens et de franchise. Si Pyrrhon avait réellement et sincèrement douté du monde extérieur, ce n'était plus un philosophe, ce n'était plus même ni un sceptique, ni un sophiste, c'était un fou, il ne devait plus relever que de la médecine; au lieu de tenter de le convaincre par le raisonnement ou le bâton, il fallait le traiter, selon les temps, par l'ellébore ou par la douche.

Non-seulement l'existence du monde corporel est une de ces vérités dont les plus forts ou les plus subtils raisonnements de la spéculation philosophique ne peuvent arracher la croyance au sens commun de tous les hommes, et que les sceptiques qui la tiennent en suspicion dans leur doctrine professent comme nous dans leur conduite; mais, s'il est une vérité entre toutes dont aucun esprit sensé ne puisse douter dans la pratique de la vie, c'est l'existence de notre propre corps, de la terre qui nous porte, du soleil qui nous éclaire, de tout ce que nous voyons ou touchons, en un mot, de toutes les choses qui tombent sous quelqu'un de nos sens. Il y a malheureusement

des esprits qui doutent sérieusement de Dieu, il y en a qui doutent de l'âme spirituelle; il n'en est point, pas même Pyrrhon, qui doutent, sincèrement et dans la pratique, du monde sensible. Cependant, chose singulière, cette vérité dont les hommes doutent le moins est précisément celle dont les philosophes doutent le plus; ou plutôt, douter est un mauvais mot : c'est la vérité dont les philosophes de tous les temps ont le moins rigoureusement établi la preuve. Tandis que nous sommes rarement sans scrupule dans la conduite de la vie morale, nous excluons, dans la conduite de notre vie corporelle au milieu du monde matériel qui nous entoure, toute incrédulité, toute défiance, toute hésitation; et c'est cependant sur ce terrain qu'en théorie le scepticisme philosophique a le plus de force et le plus beau jeu. J'interroge les philosophes dogmatiques sur l'existence du monde matériel, ceux qui croient le plus fermement à Dieu et à l'âme spirituelle, qui ont le mieux établi ces vérités, je leur demande de me prouver aussi solidement celle-là, et je ne trouve plus en eux que des sceptiques. Leur foi d'hommes sensés leur reste pour se conduire, mais la foi philosophique a abandonné leur raison; leur argumentation tout à l'heure si forte est impuissante, et ils me renvoient sans réponses ou m'en font de telles, que douter après les avoir entendues serait plus raisonnable que de croire.

Je veux donc chercher si l'existence du monde corporel doit demeurer à jamais, comme quelques autres vérités, une croyance instinctive et indestructible du sens commun, sans pouvoir un jour être rangée parmi les vérités philosophiques que la raison accepte et enregistre dans la science avec leurs certificats, la date de leur origine et la désignation de leur provenance. Pourquoi les esprits les plus sensés ont-ils fait presque cause commune avec les sceptiques sur l'existence du monde matériel, quand ils font la guerre au doute sur tant d'autres vérités d'une moindre importance et moins évidentes au grossier bon sens? Quelque sophisme se cache dans leur argumentation; il faut le trouver, et, ce vice découvert, montrer, s'il est possible, qu'une fois de plus les sens, qu'on accuse de toutes les erreurs et de toutes les illusions, sont innocents des fautes qu'on leur impute.

Mettons les anciens hors de cause; nous trouverions parmi eux trop de sophistes comme Pyrrhon; n'interrogeons que les modernes.

Le plus dogmatique des philosophes modernes est le premier et le plus grand de tous, Descartes, car il a su trouver la certitude dans le doute lui-même. Mais, tandis qu'il établissait solidement, en la tirant comme des entrailles du scepticisme universel, la première vérité philosophique, l'existence personnelle de l'esprit qui pense, tandis qu'il trouvait dans l'existence et dans la pensée de cet esprit les preuves irréfragables de l'existence de Dieu, il laisse, au contraire, le soupçon planer sur la réalité des choses matérielles par une démonstration maladroite de la plus simple et de la

plus irrécusable de toutes les vérités, et, jetant la philosophie dans une mauvaise voie d'argumentations métaphysiques, il suscite et absout à l'avance les théories les plus fausses et les plus singulières de ses disciples sur l'existence du monde corporel. Je ne recherche pas, je n'examine pas quelles causes ont amené Descartes le premier à cette démonstration défectueuse de la réalité de la matière; ces causes, quoique nombreuses et diverses, sont connues ou faciles à connaître et à juger; je constate le fait en le rappelant; je ne rechercherai que la cause générale de l'impuissance ou du scepticisme des génies les plus forts et les plus dogmatiques sur ce point particulier de doctrine.

« Je connais avec certitude que j'existe, dit Descartes ; mais, quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis très-étroitement conjoint, néanmoins, pour ce que, d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » Voilà le doute jeté sur l'existence de tous les corps, sur celle de mon corps lui-même, non-seulement au nom d'un scepticisme vague et universel qui embrasse

toutes les vérités possibles, afin de les reconquérir successivement et de les rétablir méthodiquement, mais par une argumentation spéciale qu'il sera bien difficile désormais à celui qui l'a faite de combattre avec avantage.

Cependant Descartes annonce, au moment même où il révoque en doute l'existence de son propre corps et de tous les autres, qu'il démontrera avec rigueur cette vérité suspecte. Le tout est de savoir si cette démonstration sera valable et détruira le soupçon. « Je ne puis douter, continue Descartes, qu'il y ait une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de reconnaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi ou en quelque autre chose une autre faculté active, capable de former et de produire ces idées. Or, cette force active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense...; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi..., et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans ces idées, ou bien c'est Dieu même ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela est contenu éminemment. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très-manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité

ne serait pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car, ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire, une très-grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si, en effet, ces idées partaient d'ailleurs ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles; et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. »

Ainsi, selon Descartes, pour que mon esprit croie à l'existence réelle du corps que touche ma main, à celle de ma main qui le touche, à celle du monde ou de mes organes, il me faut auparavant être persuadé que Dieu existe, et cela sans doute par quelqu'une des démonstrations métaphysiques péniblement exposées par Descartes lui-même; il me faut être persuadé que Dieu est bon et qu'il ne saurait vouloir me tromper lorsque, me montrant des apparences de choses étendues, et suscitant en mon esprit des sensations de couleur ou de forme, il imprime en même temps à mon jugement une tendance irrésistible à croire à la vérité de leurs objets. De cette façon, si je venais à douter de l'existence de Dieu, ou plutôt si la preuve de son existence et de ses divins attributs laissait quelque chose à désirer à ma raison, il me faudrait douter nécessairement de l'existence du monde matériel, qui n'est qu'un corollaire de ces théorèmes de théologie rationnelle. De cette façon, Aristote, qui croit à l'existence de Dieu, mais qui le sépare du monde et ne le conçoit ni comme créateur

ni comme providence, Spinoza et tous les panthéistes, qui ne reconnaissent pas un Dieu personnel, envoyant volontairement à l'esprit de l'homme ses idées et ses croyances, doivent douter à jamais de leur propre corps et de tous les autres. De cette façon, voir, toucher la matière figurée et résistante sert de peu de chose pour se persuader qu'elle existe; le principal est de savoir que Dieu est et qu'il est véridique. L'observation ne suffit pas à me prouver le fait de l'existence du monde; c'est à la raison de me démontrer que le fait est réel et non illusoire. De cette façon, enfin, l'ordre naturel de mes idées et de mes croyances, la marche habituelle de mon esprit dans la recherche du vrai, se trouvent renversés; l'existence du monde ne peut plus me servir de point de départ pour m'élever jusqu'à Dieu, c'est de la connaissance de Dieu qu'il me faut descendre vers le monde. Ai-je donc besoin de tant de science, de tant de raisonnements détournés pour être certain que j'ai une tête sur les épaules quand je souffre de la migraine, ou qu'il existe un corps chaud quand il me brûle? Dieu est sans doute bien près de moi, il est incessamment présent à ma raison; mais il me semble que mon propre corps est aussi bien voisin de mon âme et agit aussi constamment sur elle. Sans douter que Dieu existe, qu'il soit bon, qu'il soit sincère, qu'il soit créateur, il me semble que je n'ai pas besoin d'être un si savant théologien ni d'en référer à ces hautes vérités pour savoir pertinemment que le corps dont je souffre n'est pas un fantôme d'halluciné.

A l'exemple de Descartes, et sous l'influence de son argumentation métaphysique, tous les philosophes qui l'ont suivi paraissent avoir perdu quelque chose de leur raison à force de raisonner sur un point où le raisonnement est superflu, et n'avoir conservé qu'à grand'peine leur foi naturelle ou leur foi religieuse pour les sauver d'un doute ridicule. Le génie n'abandonna jamais Descartes, même dans ses hypothèses les plus aventureuses; mais il pécha quelquefois, dans ses théories les plus vraies, par défaut de hardiesse dans le caractère ou de franchise dans la forme. Il trouvait un compromis pour croire, avec Galilée, que la terre tourne, et pour dire, avec l'Église de son temps, qu'elle est immobile. C'est un compromis analogue que ce recours à la véracité divine pour croire à l'existence des choses corporelles. Descartes craignait plus encore de se mettre en opposition avec le bon sens que d'être en désaccord avec la théologie. Malebranche dédaigne tout subterfuge; il a l'audace de la candeur. La raison, dit-il, les sens, le raisonnement, l'esprit humain, en un mot, est impuissant à établir avec certitude l'existence du monde corporel. La fougue de sa foi religieuse le préserve seule du doute devant lequel recula Descartes. Pour lui, l'existence du monde corporel est un dogme révélé; ce n'est ni une vérité démontrée par la raison, ni un fait attesté par l'expérience.

En effet, selon la théorie des *causes occasionnelles*, la matière, n'ayant pas le pouvoir d'agir sur l'esprit humain, ne peut se faire sentir ou connaître de lui; selon la théorie non moins célèbre de la *vision en Dieu*, les idées que nous avons des corps, de leurs qualités et de leurs phénomènes, c'est Dieu qui les inspire directement à notre intelligence, ou plutôt elles ne sont dans notre esprit que le reflet des idées que conçoit du monde matériel l'intelligence divine : nous les voyons en Dieu. Mais Dieu lui-même ne conçoit pas ces idées en regardant le monde réel; il les conçoit sans jeter les yeux sur son œuvre, avant même que son œuvre existe matériellement, de même qu'un architecte n'a pas besoin, pour connaître la maison qu'il édifie, d'en regarder la façade ou de se promener dans les appartements : il en a tracé le plan dans sa pensée, cela suffit; qu'elle soit élevée déjà ou qu'elle ne soit encore qu'un projet, il la connaît, il la voit aussi bien, future ou présente, possible ou réelle. Il serait indigne de Dieu d'être obligé d'abaisser son regard sur ses créatures pour les connaître; la science qu'il a du monde corporel a sa source dans la sagesse divine qui en a conçu le plan et dans la toute-puissance qui l'a créé ou qui le créera. Qui donc alors peut nous attester, à nous qui ne voyons pas le monde corporel lui-même, mais qui reflétons seulement l'idée divine d'un monde possible, que ce monde est réel? Il ne serait pas, nous le verrions encore. Il nous faut donc savoir que Dieu ne s'est pas contenté de concevoir le monde comme possible, mais qu'il l'a créé en effet. Or il est écrit dans la Genèse que Dieu a tiré du néant le ciel et la terre, fait l'homme avec le limon de celle-ci, la femme

avec le côté du premier homme, créé le monde entier en six jours ; c'est pour cela, et pour cela seulement, qu'il ne m'est pas permis de douter de la terre et du ciel, de mon corps et de ceux qui l'entourent. Ainsi quiconque n'est pas juif ou chrétien est condamné du même coup, s'il a quelque peu de logique, à douter de son corps dans la vie présente, et à le sentir brûler après sa mort dans les flammes de l'enfer.

A défaut d'autres témoignages, mieux vaut, j'y consens, invoquer celui des saintes Écritures que de douter de l'existence de la matière, mais il y a toujours quelques dangers pour la philosophie et de plus grands encore pour la religion à mêler leurs autorités et à confondre leurs dogmes, même quand ces dogmes leur sont communs. L'expédient par lequel Descartes se sauve du doute est encore préférable à celui de Malebranche, parce que la croyance au monde corporel fondée sur la véracité divine est encore, si peu motivée qu'elle puisse être, une croyance philosophique ; fondée sur les saintes Écritures, elle perd tout à fait ce caractère essentiel.

Quoi qu'en dise Malebranche, et sans porter aucune atteinte à l'autorité de la Bible, l'existence du monde corporel n'est pas un article de foi. On peut et on doit croire à la réalité des choses corporelles avant d'avoir lu la Genèse ; Berkeley même va nous dire et essayer de nous prouver qu'on peut douter du monde matériel, qu'on peut le nier, chrétien sincère, après l'avoir lue. Berkeley récuse la révélation, comme Malebranche

faisait la raison et l'expérience, pour témoigner en pareille matière ; la foi aux saintes Écritures, se fondant sur les sens, ne peut attester la réalité du monde sensible : la révélation commune est impuissante, il faudrait tout au moins, selon Berkeley, une révélation particulière sans intermédiaire et toute spirituelle. On croirait volontiers que Berkeley a fait une gageure en même temps contre le bon sens, la raison et la foi ; et cette gageure impossible, il est près de la gagner à force d'esprit et d'adresse ; il demeure, en définitive, sensé, philosophe et chrétien.

Hylas, c'est-à-dire vous ou moi, le personnage sacrifié et destiné d'avance à être vaincu dans les dialogues de Berkeley, croit simplement que le monde corporel existe parce qu'il le voit et le touche ; à défaut de cette preuve directe et personnelle, il croirait encore avec Malebranche que le ciel et la terre sont, puisque Dieu a créé le ciel et la terre. Mais Philonoüs, le héros favori, le pseudonyme de l'évêque de Cloynes, a une philosophie plus subtile et une foi plus raffinée ; pour lui aussi, chrétien, Dieu a créé le ciel et la terre ; cependant la terre et le ciel n'existent pas, du moins comme l'entend le sens commun. Ce que Dieu a créé, ce n'est pas le monde extérieur que nous croyons voir avec nos yeux, ce ne sont pas même nos yeux avec lesquels nous croyons le voir, ce sont simplement les idées ou les images que nous nous en représentons dans notre esprit. L'idée que se forme mon esprit du soleil ou d'un corps organisé qu'il appelle sien, ou de

tout autre objet, voilà la vraie matière, le vrai soleil, le vrai corps humain ; c'est le seul monde qui existe, il n'y en a point d'autre, il est dans notre esprit et non dans l'espace. Supposez que, tant que vous vivez, votre esprit rêve tout éveillé, qu'il croie voir et faire dans un songe continu et raisonnable tout ce que vous voyez, tout ce que vous faites réellement pendant la veille ; cette supposition invraisemblable, j'en conviens, mais non pas peut-être tout à fait impossible, c'est la réalité dans le système de Berkeley. Et voilà comment il a trouvé le secret de nier la réalité des choses corporelles et de croire en même temps, comme philosophe et comme chrétien, à la création du monde. Je pourrais bien adresser à l'auteur de cet ingénieux système une simple question, et embarrasser sa foi de chrétien qu'il pense avoir mise en règle avec la Genèse, en lui demandant comment Dieu a pu créer le monde dans l'esprit de l'homme et non dans l'espace, lorsque la Bible nous enseigne qu'il a créé pendant les cinq premiers jours le ciel et la terre, les végétaux et les animaux, qu'il a fait l'homme le sixième, et qu'après ce dernier ouvrage il s'est reposé. Mais je ne suis pas théologien. D'ailleurs, c'est se tirer à bon marché d'un système aussi aventureux que l'idéalisme, que d'en sortir sans ridicule avec son bon sens et sa foi de chrétien à peu près intacts, ayant conquis la renommée d'un penseur ingénieux et original. Berkeley ne peut exiger encore que l'on se range à sa doctrine.

Malebranche a trop d'imagination, Berkeley trop

d'esprit, c'est là peut-être ce qui les a entraînés dans des hypothèses chimériques ; Leibnitz est plus calme et plus profond, ses monades ont quelque chose de solide, de substantiel, que l'imagination la plus vagabonde ou l'esprit le plus subtil ne pourra jamais réduire en fumée ou en idées illusoires. En effet, selon la *monadologie*, le monde corporel se compose de forces qui ne diffèrent de mon esprit lui-même que par l'infériorité de leur nature et de leurs attributions ; comme moi-même, les forces dont la matière est formée sont indivisibles et indestructibles. Mais toutes ces qualités précieuses ne me servent de rien pour être assuré de l'existence du monde corporel ; car, selon la doctrine de l'*harmonie préétablie*, ce monde et mon esprit sont en présence sans pouvoir exercer l'un sur l'autre aucune action : aucune monade n'agit sur sa voisine, même sur sa pareille ; chacune est renfermée en elle-même et ne développe que dans son propre sein une activité réfléchie et égoïste. Mon esprit est de toute éternité constitué pour refléter le monde ; et, dans le cas impossible où le monde entier serait anéanti, mon esprit excepté, seul au milieu du néant il continuerait sur les ruines de la création à représenter l'univers. Qui peut donc m'assurer, puisque mon esprit conçoit et représente le monde sans le voir et pourrait le concevoir encore s'il n'était plus, qui peut m'assurer que ce monde existe ? Faut-il recourir à la révélation comme Malebranche, faut-il le nier avec Berkeley ? Je conclus tout au moins que Leibnitz a cherché

bien loin l'origine de notre croyance à la réalité des choses corporelles, sans réussir mieux que les autres à en donner une explication et une justification satisfaisantes.

Je m'éloigne avec dépit de ces maîtres de la sagesse qui renversent toutes mes idées, étonnent ma raison, confondent mon bon sens, et, sous prétexte d'éclairer ma croyance à la plus claire de toutes les vérités, ne parviennent qu'à l'obscurcir, sinon à l'ébranler. Je frappe à une autre porte, je consulte les philosophes d'une autre école. Ceux-là sont des spiritualistes, ils n'ont pas le droit de douter de l'esprit, ils ont peut-être celui de douter de la matière. Ceux-ci sont appelés sensualistes, matérialistes même par quelques-uns; l'enseigne ne peut mentir tout à fait; ils m'apprendront au moins à croire à la matière, s'ils ne savent pas eux-mêmes croire à l'esprit. Malgré la spécialité de leur doctrine, ils ne sont pas plus savants que les autres sur le principal objet de leur étude, la sensation et les choses sensibles. Vous croyez à la matière, me disent-ils, et vous avez raison, car encore faut-il bien croire à quelque chose; nous allons donc vous expliquer philosophiquement pourquoi vous y croyez naturellement; c'est que vous faites, sans vous en douter, un raisonnement fort logique. Quand vous touchez un corps, vous éprouvez une sensation dont vous-même n'êtes point la cause, et vous concluez rigoureusement de l'existence de l'effet à celle d'une cause étrangère, parce qu'il n'y a pas d'effet sans cause; voilà. J'aime

autant, je crois, l'explication si peu satisfaisante, cependant, que donnait Descartes, sinon le recours à la foi de Malebranche ou l'hypothèse de Berkeley, que cette interprétation erronée de Locke et de Condillac. Car je n'ai pas envie de contester que Dieu ne soit pas trompeur, et il y a tant de choses que j'accepte sur la foi de cette véracité de Dieu qui m'inspire, ou par tradition, ou par instinct, que celle-ci pourrait bien à la rigueur être du nombre; tandis que je sais très-pertinemment que je ne fais point, que je n'ai jamais fait, que je n'ai jamais eu besoin de faire le moindre raisonnement pour me persuader de la réalité d'un corps étranger ou du mien propre. Je crois et je dis qu'il est parce que je le sens, et non par induction.

Déçu par les philosophes sensualistes aussi bien que par les philosophes cartésiens, je ne désespère pas encore d'en trouver un qui mette d'accord mon bon sens et ma raison, et professe sur l'existence de la matière un dogmatisme philosophique et légitime. Je passe sans m'arrêter devant Hume et devant Kant: le premier, sceptique de profession, ne saurait me tirer d'embarras; le second prétendrait m'enfermer dans une antinomie dont je veux justement sortir et me dirait tout au plus que la terre est un *noumène* et que j'en suis un autre. Les nouveaux maîtres que j'interroge se disent les avocats du bon sens; je goûte fort le bon sens, puisque je suis persuadé que la raison a tort quand elle est en désaccord avec lui; nous devons nous entendre ensemble. Vous croyez à l'existence des

choses corporelles, me disent Th. Reid et Dugald Stewart, vous faites bien; d'ailleurs, vous ne pourriez faire autrement, car c'est une croyance naturelle et nécessaire. Mais comment et pourquoi vous y croyez, c'est ce que nous ne vous expliquerons pas. Nous disons bien quelquefois comment on fait pour se tromper; nous ne savons pas et ne cherchons pas à savoir comment sont conçues par notre esprit les vérités premières. La croyance au monde corporel en est une; c'est tout ce que nous avons à vous répondre. Ce n'est point là le scepticisme assurément, mais c'est le dogmatisme par impuissance.

Il ne me reste plus à consulter que cette doctrine traditionnelle qui a cours aujourd'hui dans l'école, doctrine éclectique, œuvre commune sans éditeur responsable. Selon cette théorie anonyme, ce n'est point la raison, ce n'est point le raisonnement qui nous assurent de la réalité des choses corporelles, ce sont les sens, mais non pas tous. Un seul a ce privilége, le toucher, parce que seul il nous fait connaître l'étendue et la résistance, qualités essentielles de la matière. A sentir un corps odorant, on pourrait douter de son existence, parce que l'odeur n'est peut-être qu'une affection de l'âme sensible et que rien de semblable à l'odeur que j'éprouve n'existe dans la fleur embaumée; à le voir, j'en puis douter encore, car je vois tant de choses qui n'existent que dans mon imagination, quand je veille ou quand je dors! Mais quand je touche cette plume ou cette table, le doute ne m'est plus permis, même

en théorie; il y a là sous ma main un corps étendu et résistant.

Je voudrais accepter cette théorie qui mettrait enfin d'accord mon bon sens et ma raison, et je comprends qu'elle ait rencontré plus de crédit dans sa simplicité que celle de Descartes, de Malebranche ou de Berkeley; mais je ne le puis, quand je l'examine de plus près. Il me faudrait, pour l'admettre, admettre aussi qu'il y a deux sortes de qualités très-différentes dans la matière, ce que Descartes et Locke m'avaient déjà dit sans me convaincre et sans s'accorder entre eux. En effet, je n'ai pas d'autre preuve que l'autorité contradictoire de ces deux philosophes, pour croire que la couleur n'est pas aussi essentielle à la matière que l'étendue, ou la chaleur que la résistance. L'étendue est une chose relative pour mes yeux, aussi bien que la chaleur pour mon toucher; elle varie selon ma puissance de voir, selon la distance, selon mes habitudes de juger, selon ma propre grandeur. Le monde est un macrocosme ou un microcosme, selon que je le regarde par l'un ou par l'autre bout d'une même lunette; Gulliver et Micromégas me l'apprendraient, si je ne le savais par mon expérience journalière. La résistance n'a rien non plus de fixe et d'absolu; elle varie selon le poids de mon corps ou la vigueur de mes muscles. Telle substance est solide et résistante pour un insecte, qui serait molle et liquide pour un éléphant. S'agit-il de l'impénétrabilité, c'est-à-dire de cette propriété que possède chaque corps de

la nature d'exclure tout autre du lieu qu'il occupe; c'est là une qualité que la raison seule conçoit, mais qui se dérobe à mes sens. C'est une propriété dont l'idée est toute scientifique, et, pour la faire accepter à ma raison, il faut même que j'impose silence à mes sens, dont les grossières impressions me porteraient plutôt à la rejeter de mon esprit comme une invention mensongère. Je ne puis non plus me persuader aisément qu'il y ait une telle différence entre tous mes sens, que le toucher seul ait le privilége de me faire sentir les corps tels qu'ils sont, de me faire connaître qu'ils existent, tandis que les autres sens me les feraient sentir autrement qu'ils ne sont, ou même pourraient m'abuser tout à fait. Il me semble que le toucher a ses illusions et ses mensonges aussi bien que l'ouïe et la vue; il me semble que, si j'étais immobile et hors de l'atteinte de tout corps étranger, la vue, l'ouïe, un sens quelconque restant en exercice, je serais encore en droit d'affirmer l'existence de quelque objet corporel. Enfin, ce qui me détermine à repousser cette doctrine comme les précédentes, c'est qu'elle renferme une lacune considérable que je rencontre partout jusqu'ici, un étrange oubli du plus important de tous les sens, du plus indubitable, du seul indubitable de tous les corps, et que cet oubli rend toute explication inacceptable, comme la négligence d'une des données d'un problème en rend la solution impossible ou vicieuse.

C'est une chose vraiment curieuse que cet accord

presque unanime des philosophes dogmatiques et des sceptiques pour nier que nous puissions avoir par les sens une connaissance certaine de l'existence des choses corporelles, que cette impuissance de la philosophie à expliquer comment se forme une croyance aussi simple et aussi légitime. Il y a certainement un vice secret et commun à tous ces systèmes et qui est la cause unique de tant d'hypothèses invraisemblables.

Ce vice commun, je crois le saisir. Sceptiques et dogmatiques, métaphysiciens et amis du sens commun, tous se sont efforcés de résoudre cette question : les sens, c'est-à-dire les cinq sens, sont-ils capables de nous assurer de l'existence des objets extérieurs ? Et la plupart ont répondu par le vieux refrain : les sens nous trompent, il faut douter de leur témoignage. Quelques autres ont cherché vainement à atténuer une défiance si bien méritée par les mensonges flagrants des sens externes, sans leur obtenir assez de crédit pour assurer l'esprit du philosophe sur la seule foi de leur témoignage, qu'il existe hors de nous des objets corporels. Les cinq sens nous trompent, je le veux, mais ils ne sont pas chargés précisément de nous apprendre ce que sont en réalité les corps étrangers; ils ne sont essentiellement que les auxiliaires de la vie animale, ils ont expressément pour office de nous faire sentir ce qui nous est agréable ou pénible, utile ou nuisible à notre santé ou à notre vie, et ils remplissent admirablement cette fonction qui est la

leur. Consultez-les sur ce point, ils vous répondront comme des oracles; hors de là, que la raison s'en prenne à elle-même si elle leur pose des questions indiscrètes ou qui dépassent leurs attributions. Surtout, qu'elle ne conclue pas comme un homme qui, après avoir consulté un paysan, bon cultivateur, pauvre savant, non sur les semailles ou la récolte, mais sur la composition anatomique et le mode d'accroissement des végétaux, dirait : J'ai consulté les meilleurs juges en pareille matière, ils sont restés muets ou m'ont fait des contes ridicules; donc on ne peut rien savoir. Il serait fort possible qu'on ne sût rien, en effet, sur ce point de physiologie végétale, mais il serait bon, avant de conclure ainsi, d'avoir consulté les juges vraiment compétents.

Les cinq sens ne sont pas tous les sens ; il y a encore le sens intérieur ou vital. Les corps étrangers ne sont pas tous les corps ; il y a aussi notre propre corps, au rapport duquel nous appelons tous les autres étrangers. Il convient donc de poser une question différente de celle que la philosophie a tenté de résoudre depuis Descartes jusqu'à M. Royer-Collard, où entreront ces données aussi vieilles que l'homme, presque nouvelles pour les psychologues et les métaphysiciens.

Les objets extérieurs n'agissent en aucun cas directement sur notre âme, mais sur nos organes, et ceux-ci seulement sur notre âme. Il y a donc un intermédiaire entre le monde extérieur et notre âme, c'est notre corps ; c'est celui-là seul que nous sentons et

connaissons directement, et il y a un sens intérieur enfermé dans ses limites, excité sans cesse par tous les accidents de sa vie. Supprimez ce corps et ce sens, vous creusez entre l'âme et la matière un abîme que l'hypothèse seule franchira. Sceptiques et dogmatiques ont sauté à pieds joints par-dessus notre corps et son sens propre et immédiat ; ils ont fait comme un hiatus entre l'esprit et la matière extérieure : il n'est donc pas étonnant qu'ils n'aient pu faire pénétrer dans l'un la certitude de l'autre.

Il faut rétablir les choses telles qu'elles sont et la question telle qu'elle doit être posée. C'est notre corps seul qui agit sur notre âme, c'est lui seul que nous pouvons sentir et connaître directement. Est-il possible de douter de son existence? Comment se fait-il sentir et connaître? Si la raison, si les cinq sens sont impuissants à nous assurer de l'existence des corps étrangers, peut-être peuvent-ils nous révéler au moins avec certitude l'existence du nôtre? Et si les cinq sens ne suffisent pas à cette tâche et servent à d'autres usages, peut-être le sens intérieur de la vie est-il la source où notre esprit puise sa foi légitime à la réalité du monde corporel tout entier? Enfin, si nos organes se font directement sentir à notre âme, où s'arrête la connaissance que nous en pouvons avoir naturellement ; est-il possible et par quels moyens d'en étendre les limites?

II

Depuis trente ou quarante ans, la philosophie française est devenue moins amie des systèmes qu'elle ne le fut pendant les deux siècles qui ont précédé le nôtre. Aussi, parmi les philosophes contemporains, tous n'ont pas négligé ce fait considérable et incontestable, que notre corps est l'intermédiaire naturel et nécessaire entre l'esprit de l'homme et le reste du monde. Quelques-uns donc, pour établir scientifiquement qu'il existe des choses corporelles, au lieu de se jeter d'emblée dans le monde qui nous entoure et de demander au raisonnement la preuve qu'il y a un soleil et une terre, des corps figurés et résistants, sont à peine sortis d'eux-mêmes; ils ont été d'abord au plus près et ont commencé par s'enquérir de cette petite portion de matière organisée qui est unie à notre âme et concourt avec elle à former l'homme qui vit et qui pense. L'idée la plus simple est rarement, dit-on, la première qui s'offre à l'esprit; le présent exemple en est une preuve. Il en est jusqu'à trois qui se sont avisés de ce naïf stratagème, Maine de Biran, M. Saisset et M. L. Peisse[1] : l'un instruit de bonne

[1] Maine de Biran, *OEuvres*, partout. — *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Sens*, par E. Saisset. — *Liberté de penser*, livraison du 15 mai 1848 : Rapports du physique et du moral, par M. Peisse.

heure par un tempérament tyrannique à écouter de toute son attention l'écho que faisait dans son âme le bruit de sa frêle machine, l'autre inspiré par sa raison droite et sûre, le dernier par son heureuse prédilection pour les études où la psychologie et la physiologie se mêlent sans se confondre. Chacun de ces trois philosophes a touché de bien près le but : cependant la doctrine d'aucun d'eux ne nous semble complétement satisfaisante, et l'on ne doit pas désespérer d'approcher plus près encore de la vérité.

Selon Maine de Biran, l'existence du monde corporel est une vérité aussi certaine que ma propre existence; car mon existence personnelle et celle de mes organes me sont révélées en même temps et par un même fait, l'effort musculaire. En un mot, lorsque je déploie volontairement mon énergie personnelle pour mouvoir un membre, je sens à la fois et cette force qui est mienne entrant en exercice, et son développement contrarié par une résistance étrangère, le poids ou l'inertie de l'organe mobile. Cette doctrine est assurément d'une grande simplicité, d'une grande vérité, et bien préférable à toute la métaphysique de Descartes et à tout l'esprit de Berkeley. Je ne m'aviserais pas de la contredire; cela est vrai, mais ce n'est pas tout le vrai.

De quoi s'agit-il en effet? Faut-il seulement établir théoriquement qu'il existe réellement une chose distincte de moi, de mon esprit, et prouver que le doute de Hume et de Kant est déraisonnable? S'il ne s'agit

que de cela, Maine de Biran a parfaitement rempli toutes les conditions du programme; car nous pouvons à chaque instant et en ce moment même, vous qui lisez et moi qui écris ces lignes, renouveler à dessein la facile expérience indiquée par Maine de Biran. Faisant volontairement effort pour soulever notre corps fléchi sur un siége, le redresser et le maintenir dans la position droite, nous en sentirons la résistance, nous le pèserons, en quelque sorte, avec notre énergie pour balance et l'effort déployé pour contrepoids, et nous nous contenterons de cette épreuve comme d'une démonstration irréfutable. Mais, bien que l'expérience soit très-claire et très-concluante, elle n'en est pas moins une sorte d'expérimentation savante, semblable à celle du physicien, ou mieux, du professeur de physique qui annonce d'avance à son public qu'il existe une loi de la nature suivant laquelle un corps plongé dans un liquide perd une partie de son poids égale au poids de la portion de liquide déplacée, et qu'il en va démontrer la vérité par une expérience. Il pèse dans une balance ordinaire un petit cube de cuivre, le pèse ensuite plongé dans l'eau et suspendu au plateau d'une balance hydrostatique, constate que la différence des deux pesées est égale au poids d'un pareil cube d'eau, et termine par la formule sacramentelle, ce qu'il fallait démontrer. Sa démonstration ne laisse, en effet, rien à désirer, et je suis convaincu de la vérité du principe d'Archimède; mais je suis bien sûr aussi qu'Archimède ne

s'y est pas pris, pour découvrir cette loi, de la même façon que le pédagogue qui l'enseigne. Les choses se sont passées à Syracuse plus simplement, avec moins d'appareil et cependant plus lentement et plus difficilement que dans le cabinet du physicien. Celui-ci n'en a pas moins très-bien rempli sa tâche, et l'on n'est pas en droit de lui demander autre chose. Mais le principe d'Archimède et l'existence du monde corporel sont des vérités de deux ordres différents. La première est une vérité savante et de raison que tout le monde n'est pas obligé de connaître et qu'il n'est pas donné à tous de découvrir; on peut très-bien vivre sans la savoir depuis Archimède, comme on vivait avant lui. La seconde est une vérité dont la connaissance est indispensable à tous, bien mieux, que chacun découvre tout seul, si pauvre d'esprit qu'il soit. Avant la démonstration du maître j'ignorais complétement cette loi de la nature, mais avant la preuve de Maine de Biran je connaissais fort bien cette vérité vulgaire, que j'ai un corps étendu et pesant. Si, dans les sciences mathématiques ou physiques, une preuve suffit pour établir dans l'esprit une vérité découverte par autrui, on ne connaît bien en philosophie, en psychologie surtout, que ce que l'on découvre soi-même.

L'expérience de Maine de Biran est donc excellente pour établir contre les prétentions du scepticisme qu'il existe un monde corporel; mais elle ne m'explique pas comment j'apprends naturellement à con-

naître cette vérité, et c'est là surtout ce que je veux savoir. J'affirme, en effet, que je n'ai pas eu besoin de faire cette épreuve de l'effort musculaire et volontaire pour acquérir la persuasion que j'ai des organes corporels, et je prouve qu'il m'eût été impossible de la faire. La doctrine de Maine de Biran, loin de représenter ce qui s'est passé dans l'esprit de chaque homme, renferme, au contraire, un cercle vicieux. Je ne puis faire un effort volontaire et réfléchi pour mouvoir mes organes qu'à la condition expresse d'en connaître ou d'en sentir déjà l'existence; si je n'en ai aucun sentiment, aucun soupçon, je ne puis vouloir mettre mon corps en branle; si j'ai déjà ce sentiment et cette connaissance, ce n'est pas l'épreuve de l'effort volontaire qui me les donne. Ai-je donc eu besoin d'attendre l'âge de la raison et de la liberté, la période philosophique de la vie pour connaître cette vérité de première importance? L'enfant ne la connaît-il pas aussi bien que Maine de Biran lui-même, pour l'avoir acquise autrement? Enlevez à l'homme, par la pensée, la puissance et la volonté de mouvoir ses membres, faites qu'il végète comme la plante enracinée au sol dont le vent seul agite les rameaux, mais laissez-lui la puissance de sentir; est-ce que le plaisir ou la douleur qui part de tous les points de son corps ne suffira pas pour lui faire sentir et connaître qu'il a un corps dont il souffre, si obscur que soit ce sentiment, si incomplète que soit cette connaissance? Dans un moment de clairvoyance, Maine de Biran lui-même n'a

pu méconnaître absolument ce sentiment naturel, mais, aveuglé par l'esprit de système qui lui fait tout rapporter à l'effort volontaire, il en atténua la force et n'en fit aucun usage. Il faut donc prendre sa doctrine pour ce qu'elle vaut réellement, pour une sorte d'argument *ad hominem* adressé à Hume et à Kant, non pour une image exacte de ce qui se passe dans l'esprit de chaque homme et de la manière dont nous acquérons naturellement la connaissance première de nos organes.

M. Saisset ne fait pas aussi bon marché que M. de Biran des sens et des sensations; il croit qu'ils suffisent sans l'intervention expresse de la volonté ou de l'effort musculaire à nous assurer qu'il existe une matière étendue, agissant réellement sur nos sens. Mais je suis étonné de trouver quelque confusion et quelque obscurité dans la doctrine d'un esprit dont la clarté habituelle n'est pas le moindre mérite. M. Saisset ne semble pas distinguer parfaitement deux choses très-différentes cependant et qu'il importe surtout de ne pas confondre dans la question présente, à savoir, le sentiment ou la connaissance de notre propre corps et celle des corps étrangers. Ainsi, pour prouver que les sens nous fournissent quelque idée au moins obscure, quelque vague sentiment de la matière, tantôt il en appelle au sens de la vue, qui, dit-il, nous donne quelque notion de l'étendue et de la figure en nous montrant des surfaces colorées; tantôt il prend pour exemple les sens de l'ouïe et de l'odorat, comme

nous révélant d'une façon plus ou moins claire, avec les odeurs et les sons, une partie de nos organes. Tantôt il rappelle avec bonheur le phénomène de la localisation spontanée de la douleur dans les différents siéges organiques, et semble dire que le premier, le seul corps étendu que nous connaissions directement, c'est le nôtre. Tantôt il paraît oublier lui-même ce fait capital qu'il reproche à Malebranche et à Berkeley d'avoir méconnu, et prétend faire entrer de plain-pied dans notre esprit la notion des corps extérieurs, sans la faire précéder ou accompagner du sentiment de nos organes. La distinction une fois faite entre le sentiment de nos organes et la notion des corps étrangers, ne fallait-il pas la maintenir jusqu'au bout? Mais cette négligence ne nuit qu'à la clarté de la doctrine; un autre défaut nuit à sa vérité. M. Saisset ne se trompe-t-il pas lorsque, pour établir ce fait essentiel de la localisation des sensations dans les diverses parties du corps, il le rapporte à nos cinq sens et croit que l'ouïe, par exemple, ou l'odorat suffit pour me faire connaître vaguement mon propre corps? « L'odeur de rose, écrit M. Saisset, est-elle, comme Malebranche l'a prétendu, une simple modification de l'âme, une sensation plus ou moins agréable que nous transportons par une illusion naturelle hors de nous pour en faire arbitrairement une qualité effective des choses extérieures? Je dis qu'il n'en est point ainsi : sans doute, si je ferme les yeux, je ne sais pas qu'il existe une rose ayant telle couleur, telle

forme; mais il me suffit de sentir l'odeur de la rose, surtout si je la flaire fortement, pour avoir la perception plus ou moins claire d'une partie de mes organes... Quand une cloche tinte à mes oreilles, est-ce là une pure modification de mon âme, un phénomène tout spirituel, tout subjectif? Non; en supposant que j'ignore ce que c'est qu'une cloche, il me suffit d'en entendre le son pour savoir, pour sentir que j'ai un tympan et des oreilles, pour localiser dans un siége organique déterminé l'impression dont je suis affecté... L'ouïe et l'odorat nous donnent donc déjà par leur énergie propre, indépendamment de la vue et du toucher et sans aucune opération de la raison; ces sens, dis-je, nous donnent une perception, confuse, il est vrai, mais réelle, de nos propres organes, par conséquent quelque vague notion d'étendue et de figure. »

Non, ce n'est point l'ouïe, ce n'est point l'odorat, ce n'est point la vue, ni aucun de nos cinq sens qui, par son énergie propre, nous donne une perception confuse de l'organe qui le sert. C'est ici le lieu de répéter le fameux aphorisme, *oculus non se ipsum videt;* l'œil ne se voit pas, l'oreille ne s'entend pas, aucun sens ne se sent lui-même. L'oreille entend les corps sonores, l'œil voit les objets colorés, leur champ d'observation est au dehors; c'est le sens intérieur de la vie, toujours méconnu par ceux-là mêmes qui en signalent les sensations, mais toujours vigilant, qui sent les organes corporels et leurs différents états, les

organes des sens comme ceux de la vie nutritive, l'oreille ou l'œil, comme le cœur ou l'estomac. Je n'entends pas la déchirure de mon tympan, l'abcès qui se forme dans mon oreille, j'en souffre ; cette sensation-là est une douleur muette, ce n'est pas un bruit. Je ne flaire pas le coryza qui altère mon organe olfactif, je le sens douloureusement ; c'est encore une douleur comme la précédente, que ressentent et rapportent à l'âme le sens vital et son organe, comme ils éprouvent et conduisent les douleurs de l'ophthalmie et de la podagre qui ne sont des façons ni de voir ni de marcher. Il y a de bons emprunts à faire à la doctrine de M. Saisset ; mais, s'il y a beaucoup à prendre, il est permis d'en laisser un peu et possible d'y ajouter quelque chose.

M. L. Peisse a visé trop loin ; il en est résulté naturellement qu'il a dépassé le but. Cela est fâcheux, car M. Peisse est un fin et profond observateur qui réunissait toutes les connaissances nécessaires pour résoudre le problème ; mais c'est un écrivain parcimonieux qui se contente le plus souvent d'introduire devant le public les œuvres d'autrui quand il pourrait se présenter lui-même. Il en sait évidemment beaucoup plus qu'il ne dit. Malgré cela il vit un jour, dit-on, les portes de l'Institut s'entr'ouvrir devant lui ; mais, médecin sans malades et, je crois, sans diplôme, trop philosophe pour être accepté simplement comme physiologiste, trop versé dans la physiologie pour avoir l'apparence d'un métaphysicien, elles se

refermèrent : il est resté dehors. Cela n'ôte rien à son mérite ; son nom en est moins connu, ses rares écrits sont dignes de l'être davantage. M. Peisse ne croit pas, comme Descartes, que l'homme soit seulement un esprit qui pense, ni comme Cabanis, dont il a annoté les œuvres, qu'il soit un estomac et un cerveau qui digèrent les aliments et la pensée ; il ne croit pas, par conséquent, que la psychologie et la physiologie puissent se passer l'une de l'autre. Le moral et le physique sont liés étroitement dans la vie de l'homme ; M. Peisse prétend même qu'ils sont unis jusque dans la conscience. On ne peut être mieux préparé à expliquer comment l'esprit de chaque homme acquiert la connaissance du monde corporel, et particulièrement celle de son propre corps.

M. Peisse prend occasion d'un écrit bien connu de M. Jouffroy sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie, dont les idées n'auraient été que trop facilement acceptées par les philosophes, pour s'opposer au divorce que l'éminent écrivain voulait établir entre les deux sciences. Critiquant rapidement quelques affirmations vraies ou erronées de M. Jouffroy, il s'attache surtout à prouver la fausseté de l'assertion suivante : « Les phénomènes psychologiques sont saisis en nous immédiatement par la conscience, tandis que, pour saisir les autres, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, *nous rendions visibles à*

nos yeux cette vie qui n'est pas la nôtre et dont notre conscience ne nous dit rien. » Il est clair, d'après ces paroles, que, selon M. Jouffroy, nous n'avons aucunement conscience de nos organes et de la vie qui leur est propre, et que, pour savoir seulement que nous avons un corps, il faut que nous le voyions avec nos yeux, comme nous voyons un corps étranger : pour en connaître l'intérieur avec quelque détail, il faut que nous en observions curieusement la copie dans la dépouille d'un de nos semblables. M. Peisse prétend, au contraire, non pas que nous puissions connaître sans l'anatomie la configuration et la contexture du poumon ou de l'estomac, ce qui serait extravagant, mais que, les cinq sens fermés, sans recourir ni à l'anatomie ni à l'exploration de nos membres par les yeux ou par les mains, nous avons de l'existence de notre corps une certitude parfaite, nous éprouvons de sa vie propre un sentiment continuel, nous acquérons même de quelques-uns de nos organes une notion grossière, enfin que nous avons conscience, sinon du nombre exact, de la forme, de la situation précise et de l'attribution de nos organes, au moins de leur vie et de leurs principaux états.

M. Peisse a cent fois raison quand il dit que nous n'avons pas besoin de voir une tête sur les épaules de notre semblable pour savoir que nous avons nous-mêmes une tête et des épaules, qu'il suffit pour cela de souffrir de la migraine; qu'il n'est pas nécessaire d'étudier sur le cadavre à l'école de médecine, ou sur le vif dans le laboratoire de M. Magendie ou de M. Flourens, la constitution du cœur, pour savoir qu'il est situé ailleurs que l'estomac, mais dans son voisinage; que c'est assez, pour acquérir cette obscure connaissance, de ressentir des palpitations ou la souffrance d'une digestion pénible. Il a raison encore quand il remarque que la science qu'on appelle physiologie n'est pas proprement la science de la vie, parce que le physiologiste n'étudie les fonctions de la vie que sur des organes morts, que la vie elle-même échappe au regard et à la main, qu'elle ne se laisse saisir que par le sentiment du vivant qui s'observe : nous lui donnons volontiers gain de cause sur tous ces points. Mais il a tort, il dépasse le vrai ou il se laisse abuser par les mots quand il prétend que la vie physiologique est connue par la conscience et par elle seule, sous prétexte que nous ne pouvons avoir conscience d'une perception ou d'une sensation, sans avoir conscience en même temps de l'objet perçu ou senti. Il a tort quand il veut établir dans la conscience, à côté de moi, un autre personnage qu'il appelle un *moi vital*. La doctrine de M. Peisse, commencée sous les meilleurs auspices, se conclut par une erreur dangereuse. Ce n'est plus constater jusque dès le principe les rapports du physique et du moral, c'est confondre le moral et le physique, la vie intellectuelle et la vie organique, que d'introduire celle-ci dans la conscience.

M. Peisse établit en vain, pour autoriser cette union

trop intime, une distinction moitié vraie, moitié subtile, que je citerai textuellement : « Le sujet, dit-il, peut connaître son corps ou son organisme de deux manières : en premier lieu, comme matière, c'est-à-dire comme une masse étendue et solide, semblable à tous les corps de l'univers. Dans ce mode de connaissance que j'appellerai *objectif,* le corps est perçu comme une chose étrangère au sujet percevant; il est connu comme un objet placé hors du *moi*, comme une partie du monde extérieur du même genre que toutes les autres. Les changements qui surviennent dans cet organisme, considérés aussi objectivement, ne sont également pour le *moi* que des phénomènes matériels semblables à ceux qu'il aperçoit dans toute la nature et dont il n'a connaissance qu'autant qu'ils sont offerts à ses sens. C'est à ce point de vue qu'on suppose le sujet placé à l'égard de son corps, lorsqu'on affirme que le *moi* n'a aucune conscience des phénomènes physiologiques, et en ce sens l'analyse est exacte. Mais ce mode de connaissance, par lequel le sujet peut se représenter objectivement son corps et tout ce qui s'y passe sous une intuition sensible, n'est pas le seul. Le *moi* peut aussi connaître et connaît effectivement son organisme d'une manière toute différente, c'est-à-dire *subjectivement.* A ce point de vue subjectif, le corps n'est plus vu, ni touché, ni perçu, il est simplement senti; il n'est plus connu par le *moi* comme chose extérieure et étrangère, comme objet sensible, mais comme sujet ou siége de

modifications qui sont celles du *moi* lui-même en tant qu'il est sentant et vivant. Les mouvements intestins de cet organisme, que la perception externe ne peut se représenter que sous forme d'images, se traduisent à la conscience sous forme d'impressions, de sensations, d'affections, d'états divers du *moi,* et entrent ainsi dans la sphère psychique. Le sujet n'est plus ici simple spectateur de l'exercice des fonctions organiques; il n'est pas obligé, pour les connaître, de sortir de lui-même, ainsi qu'on le suppose, ni de recourir à la loupe et au scalpel, comme s'il s'agissait d'un organisme autre que le sien; il en a la conscience immédiate comme modes spéciaux de sa propre existence, et cette conscience est précisément la connaissance de cette vie qu'on dit être inconnue au *moi.* »

Il est bien vrai que, tandis que nous avons besoin de voir, de toucher les autres corps pour les percevoir, le nôtre « n'est plus vu, ni touché, ni perçu, il est simplement senti. » Cela est bien dit : il est simplement senti, c'est-à-dire sans les yeux, sans les mains, sans les organes spéciaux des cinq sens, qui aboutissent tous au dehors; il est senti par cette puissance intime et générale du sens vital, dont l'organe, encore mal connu des physiologistes, plonge dans nos chairs et dans nos tissus. Mais ceci est mal dit : « Il n'est plus connu par le *moi* comme chose extérieure et étrangère, comme objet sensible, mais comme sujet ou siége de modifications qui sont celles du *moi* lui-

même, en tant qu'il est sentant et vivant. » De ce que je sens mon corps ou quelqu'une de ses parties sans la voir ni la toucher, il ne s'ensuit pas que je ne la reconnaisse pas comme une chose distincte de moi, extérieure, sinon étrangère, puisque je la sens quelque part. De ce que je sens ce corps en relation immédiate et continuelle avec moi, tandis que les autres n'ont avec moi que des rapports indirects et passagers, il ne s'ensuit pas que je le sente absolument uni et confondu avec moi-même. De ce que je rapporte le sentiment de la migraine à ma tête et celui des palpitations à mon cœur, il ne s'ensuit pas que les fonctions organiques normales ou morbides soient *des modes spéciaux de ma propre existence* et que je les reconnaisse comme tels. La douleur, voilà ce dont j'ai conscience, voilà ce qui est un mode spécial de ma propre existence, rien que cela. Le battement du pouls dans ma poitrine ou dans ma tête, cela ne m'est pas étranger, mais extérieur; ma tête est mienne, et mienne je la sens, mais elle n'est pas moi. Je sens mes organes vivre, mais je sens que leur vie n'est pas celle de ma pensée ou de ma volonté. En un mot, j'ai le sentiment de mes organes, de leur vie et de leurs états, je n'en ai pas la conscience. A moins que M. Peisse ne donne au mot *conscience* une signification qu'il n'a jamais eue, et tandis qu'il veut dire rigoureusement la connaissance ou le sentiment que j'ai de moi-même et de mes actes, on ne lui fasse signifier généralement le sentiment de

toutes choses qui échappent à la vue et au toucher.

M. Peisse n'en a pas moins singulièrement éclairé la question; et, après avoir écarté cette prétention exagérée, contredite par la conscience elle-même, que la vie de mon corps est ma vie au même titre que ma pensée, que ses fonctions organiques sont des modes spéciaux de ma propre existence, il n'y aurait qu'à développer le fond de sa doctrine, dont l'exposition n'est qu'ébauchée, à l'aide d'exemples vulgaires et de considérations appréciables par tous, pour établir désormais, d'une façon claire et incontestable, que, sans vouloir expressément, sans faire un effort prémédité pour soulever nos membres, sans regarder de nos yeux, sans toucher de nos mains, sans faire usage de nos sens externes, surtout sans recourir au raisonnement ni à la révélation, nous avons en tout temps, à tout âge, le sentiment immédiat de notre corps comme d'une chose réelle, étendue, matérielle.

III

M. Saisset disait fort bien que la localisation de la douleur est un fait d'une importance capitale, dont l'oubli a donné naissance aux fausses théories de Descartes, de Malebranche et de Berkeley; et M. Peisse, de même, qu'on ne peut sentir sans sentir quelque part. Lorsque nous éprouvons une sensation agréable ou douloureuse, nous la rapportons à une certaine

partie de notre corps, comme au siége de la cause qui la produit, et cela immanquablement. Lorsque nous appliquons à notre corps notre puissance locomotrice, volontairement ou instinctivement, c'est à un membre, à un organe déterminé que nous envoyons le mouvement. Nous localisons, en un mot, et notre énergie locomotrice et notre sensation. Nous avons donc de notre corps et de son organisation générale quelque sentiment naturel, quelque connaissance primitive. Cette connaissance, ce sentiment, est la conséquence et la condition nécessaire de l'union de l'âme et du corps; sans lui, point de sensation véritable et utile. Si simple, si évident que soit le fait, il a été méconnu, il a été nié, il a soulevé des objections au moins spécieuses; il faut rechercher quelles sont la nature et l'étendue de cette connaissance première.

M. de Biran a eu tort de considérer seulement le mouvement musculaire et volontaire comme l'origine de la notion certaine de notre corps; il s'est privé d'utiles enseignements en ne portant pas son attention sur les phénomènes de la sensation. On aurait également tort de ne considérer que les faits de la sensation et de négliger les faits de la locomotion. Il ne faut pas séparer des choses que la nature a si étroitement unies. Les organes du mouvement et ceux du sentiment s'accompagnent et se répandent en faisceaux parallèles par tout le corps, si bien que jusqu'aux expériences de Ch. Bell et de Magendie, on a pu croire que le même nerf servait à sentir et à mouvoir. Les sensations que nous recevons immobiles, qui viennent nous chercher sans que nous les éclairions par le mouvement, sont obscures et confuses; les sens les plus nobles, les plus intelligents sont ceux qui se meuvent, la vue et le toucher. Les zoophytes, les mollusques, qui occupent les derniers degrés dans l'échelle des êtres, sont, selon l'heureuse expression d'Aristote, des animaux enracinés. Le mouvement et la sensation, c'est l'aveugle et le paralytique : les sens voient pour les membres, les membres se meuvent pour les sens; les sens ont faim et soif pour les membres, les membres donnent la nourriture et écartent les dangers du corps. La sensation est l'instigatrice du mouvement, le mouvement va chercher l'objet sensible et fait naître l'occasion de sentir. La sensation et le mouvement forment un courant de vie circulaire; l'impression corporelle est communiquée par les organes des sens à l'âme, qui renvoie le mouvement aux organes corporels et au monde extérieur. C'est ce courant qui constitue la vie animale dans sa plénitude; puisons donc à cette double source nos faits et nos enseignements.

Ce qui fait qu'on a pu méconnaître le sentiment primitif que nous avons de nos organes, c'est qu'on a voulu, par un raisonnement vicieux, exiger de la nature ou du sens intérieur de la vie beaucoup plus qu'il ne doit et ne peut nous donner. Si notre corps, a-t-on dit, se faisait sentir à nous naturellement parce qu'il est uni à notre âme et qu'il agit à chaque instant sur

elle, s'il pouvait ainsi révéler à l'esprit l'existence de nos organes, si ce sentiment était vraiment nécessaire pour vivre et se mouvoir, ne faudrait-il pas, pour accomplir le moindre mouvement, pour remuer le petit doigt ou abaisser les paupières, pour sentir le besoin de manger ou de boire, que l'âme eût de son corps une connaissance parfaite, qu'elle connût tous les muscles, leur direction, leur point d'insertion sur les os, aussi bien que le meilleur anatomiste? Ne faudrait-il pas qu'elle sût exactement la place, la constitution et les fonctions de l'estomac, de la gorge, de l'appareil digestif; qu'elle connût tous les organes dans leurs plus petits détails, que la science la plus avancée ne soupçonne pas encore? Ne faudrait-il pas enfin que l'âme possédât intuitivement ou par révélation toute la science que Stahl lui octroyait dans son système? Or nous savons fort bien que nous ne possédons pas une telle science, et il ne servirait à rien de pallier, comme Stahl, un aussi étrange paradoxe, en disant que si l'âme possède cette science, elle n'a pas conscience de la posséder, qu'elle sait toutes ces choses sans savoir qu'elle les sait, et qu'elle en use sans s'en douter le moins du monde. Si nos organes et les accidents de leur vie se faisaient sentir à nous autrement que comme la cause tout à fait inconnue de nos sensations diverses, a-t-on dit encore, si nous localisions naturellement nos douleurs, comment aurions-nous besoin d'appeler le médecin, non pour nous guérir, mais pour nous apprendre que le siége de notre mal est la plèvre et non le poumon, l'intestin côlon et non tout le ventre, le foie, la rate, la moelle épinière, les muscles, les os, et non tout autre organe où nous nous étions imaginé de le placer sans l'avis de la Faculté? Or, les méprises les plus singulières sur le véritable siége de nos douleurs ou de nos maux sont assez fréquentes pour qu'on doive rejeter bien loin ce prétendu sentiment naturel que nous aurions de nos organes et de leurs altérations.

Ces faits sont incontestables, mais ils n'amènent pas rigoureusement cette conclusion, et ils ne détruisent pas le fait plus général que nous voulons établir. Un mot suffit pour faire tomber cette objection spécieuse: la connaissance primitive que nous acquérons par le sentiment immédiat de notre organisme est vague et obscure; elle est nécessaire à l'homme pour vivre, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit claire et précise; telle qu'elle est, vague et confuse, elle suffit à la vie grossière de l'animal, à la première enfance de l'homme. L'exercice, l'habitude, la raison l'éclairent, la déterminent, l'augmentent; ils n'en créent pas le premier germe. Nous apprenons de la science ou de l'éducation à bien localiser les sensations et le mouvement, nous n'apprenons que de la nature à les localiser à peu près.

La première notion de notre corps, ce n'est pas l'anatomie qui nous la donne; elle nous procure une science bien précieuse, puisqu'elle a pour résultat de combattre la maladie et d'ajourner quelquefois la

mort ; mais cette science acquise dans les écoles ne nous apprend ni à mieux sentir, ni à mieux nous diriger dans l'espace. C'est à titre de médecin que tel homme devine sûrement que sa maladie est un calcul de la vessie ou une ossification des valvules du cœur, mais c'est à titre d'homme qu'il sait tout bonnement qu'il souffre de la poitrine ou des entrailles ; c'est à titre de savant qu'il connaît, énumère et nomme les os, les muscles, les tendons de la jambe et du pied, mais c'est à titre d'homme qu'il sait s'en servir, et le *Médecin malgré lui* qui donne des ventricules à l'omoplate est aussi savant que lui pour marcher et pour souffrir.

Ce n'est pas non plus à nos cinq sens que nous devons ce sentiment premier. Avant de contempler son image dans le miroir d'une fontaine, Narcisse ignorait la beauté de son visage, mais il n'ignorait pas qu'il eût une bouche et des yeux, sans les avoir jamais vus. Quand nous promenons sur notre corps nos regards et nos mains, notre corps n'est plus pour nous qu'un objet extérieur que nous voyons et palpons comme les vêtements qui le couvrent; de même que, lorsque nous parlons, nous entendons notre voix comme une voix étrangère qui vient du dehors frapper nos oreilles.

Personne ne peut contester de bonne foi que, lorsqu'une vive douleur monte tout à coup de nos entrailles jusqu'à notre âme, nous ne sentons pas seulement cette douleur comme si, selon un dicton vulgaire, elle tombait du ciel. Nous ne la confondons jamais avec une souffrance morale; nous sentons en même temps

qu'elle vient de quelque part. Ce quelque part, si vague qu'il soit, c'est l'étendue, et il n'y a que la matière qui soit étendue. Si cette douleur est celle de la migraine, sans porter encore la main à ma tête, je sens que cette douleur a son siége ailleurs que celle de la faim. Si j'éprouve le sentiment d'une température glaciale ou brûlante, je sens partout cette chaleur ou ce froid. Quelque part c'était l'étendue, ailleurs, partout, c'est l'étendue divisible, ce sont les différentes parties de l'étendue, les organes multiples ou du moins les régions diverses de mon corps. Maine de Biran, M. Peisse et Kant avant eux, ont remarqué judicieusement que la distinction du droit et du gauche est nécessaire à l'homme pour s'orienter dans l'espace, que cette distinction ne peut provenir que d'un sentiment naturel et primitif des deux moitiés symétriques de notre corps, que cette notion grossière ne manque à personne sans le secours de l'éducation ni de la science. Tout le monde a pu voir sur les champs de manœuvre les conscrits à l'exercice tournant à gauche quand on leur commande de tourner à droite et donnant un amusant spectacle par leur inexpérience. Un instructeur facétieux a pu même imaginer un jour le fameux procédé de la paille et du foin pour faire manœuvrer ses recrues ; mais cette inintelligence du commandement le plus simple ne prouve en aucune façon que le conscrit le plus maladroit confonde sa droite et sa gauche. Ce qu'il confond, ce sont des mots de convention, mots abstraits qui ne représentent rien à son imagina-

tion et qu'un esprit pesant ou distrait peut fort bien, sans ignorance de la chose, ne pas rapporter aussitôt aux objets qu'ils désignent. Commandez-lui du geste en lui montrant le côté où vous voulez qu'il se dirige ou en frappant d'une manière quelconque son imagination grossière, et il obéira à votre ordre. Vous avez vu des enfants heurter un meuble du côté gauche de la tête ou du bras ou de la jambe gauche, et, sans s'être fait le moindre mal, crier à tue-tête. Où vous êtes-vous frappé, où avez-vous mal? leur demande-t-on; ils vous désignent, en pleurant de plus belle, la joue, la jambe ou la main droite. Cette naïveté change aussitôt en sourire votre inquiétude paternelle, car elle vous prouve que votre enfant ne souffre pas et ne s'est pas blessé. Quand il souffre réellement d'une douleur locale comme celle d'un coup, il ne commet pas de tels quiproquo.

Ce sentiment naturel est vague, cette notion première est confuse, je le veux; il suffit présentement qu'elle soit primitive. Il est cependant des circonstances où, sans être plus claire, elle est parfaitement déterminée, où le mouvement suscité par la sensation est sûr, correct et va droit au but, sans tâtonnement, sans le secours de l'habitude ni de l'éducation. On peut dire que l'enfant apprend à regarder et à marcher; il est une chose qu'il n'apprend que du sentiment de la vie et de ses besoins, c'est à boire le lait de sa nourrice, à exécuter tous les mouvements nécessaires à cette fin. A moins que l'on ne soutienne que de tels

mouvements sont mécaniques, que l'enfant à la mamelle n'est qu'une machine à la façon des automates cartésiens; mais il faudrait prétendre alors que l'enfant ne souffre pas quand il pleure et supprimer chez lui le sentiment, comme Descartes le supprimait dans ses machines organisées.

Il est également certain que ce sentiment primitif est trop vague et trop indéterminé pour expliquer à lui seul la localisation savante et précise du plaisir, de la douleur ou du mouvement, qui nous permet de circonscrire exactement le siége de nos sensations internes et d'exécuter avec mesure et rapidité les mouvements les plus délicats de la locomotion volontaire. La part de l'éducation, de l'habitude et de la science est aussi importante et plus facile à faire que celle de la nature. C'est ici que la théorie de Maine de Biran sur l'effort volontaire et les développements dont il l'appuie sont d'une entière vérité.

A voir un homme frappé dans les ténèbres porter sans hésitation la main à sa blessure, à voir l'exquise proportion selon laquelle nous envoyons le mouvement à des muscles déterminés par des nerfs invisibles, Stahl a pu croire que nous n'avons pas seulement de notre corps un sentiment vague et obscur, mais une connaissance exacte et parfaite, et il a inventé l'animisme. A voir, au contraire, l'incertitude des yeux et des gestes de l'enfant nouveau-né, à le voir s'agiter inutilement quand il souffre, sans pouvoir porter la main au siége de sa souffrance; à voir certaines illu-

sions des hommes et notre impuissance à exécuter certains mouvements, Condillac a pu penser que l'exercice et l'éducation font tout, et il a défini l'instinct des animaux eux-mêmes, une habitude.

Cependant une observation consciencieuse et sans préjugé des actions des animaux comparées surtout à celles de l'homme, démontre bien à la fois l'existence et l'insuffisance de cette première notion de nos organes que fait naître le sentiment de la vie corporelle. Cette étude pourrait même nous révéler jusqu'à un certain point, par la diversité des faits recueillis aux différents degrés de l'échelle animale, la fin et la raison des choses, l'objet et l'étendue de ce sentiment primitif de la vie des organes, la part de l'éducation, de l'art ou de la science, enfin la sage proportion dans laquelle ces deux éléments se combinent pour rendre l'homme capable de sentir et de mouvoir habilement toutes les parties de son corps.

Les plus industrieux et presque les derniers des animaux, les insectes exécutent les travaux les plus réguliers dès leur naissance, sans raison, sans exercice, sans modèle. Cette force de l'instinct qui supplée à tout, à la raison, à l'expérience, à l'imitation, suppose dans ces espèces un sentiment de leurs organes et de leurs usages, immédiat, aveugle, mais bien plus précis et plus développé que chez l'homme. L'instinct est la raison des bêtes, et ce sentiment naturel, leurs idées innées. Il en est qui font tout par instinct, sans rien apprendre, et meurent, ni plus ni moins habiles

après qu'avant leurs travaux les plus délicats. Si l'on monte quelques degrés de l'échelle animale, on voit, au contraire, les espèces supérieures recevoir des leçons de leurs semblables ou de l'expérience, apprendre laborieusement à exécuter quelques actes nécessaires à leur genre de vie, et le sentiment primitif de leurs organes et de leurs usages s'obscurcir et s'envelopper. L'intelligence point et grandit, mais l'instinct s'efface et disparaît d'autant. Le papillon qui sort de sa chrysalide se sent des ailes et vole; l'oiseau apprend lentement à se servir des siennes. Relisons le livre de M. Flourens et particulièrement le chapitre sur le *développement inverse de l'intelligence et de l'instinct.*

Qu'y a-t-il d'étonnant, si telle est en effet la loi de la nature, que l'homme, le plus intelligent, je pense, des animaux, doive apprendre tout ou à peu près, puisqu'il peut tout apprendre; que, tandis que les plus intelligents après lui savent au moins dès en naissant ou marcher ou voir et ont de quelques-uns de leurs organes un sentiment assez net pour en faire usage sans autre leçon, l'homme seul ne sache ni voir ni se mouvoir, puisque seul il est capable d'acquérir cette science avec le temps; que ses organes ne se fassent sentir à lui d'abord que comme une masse confuse, puisqu'il découvre plus tard l'art de guérir et construit des palais avec ses mains; qu'il soit déshérité de la nature sous le rapport de l'instinct, puisqu'elle lui a donné la raison? Il y a cependant certaines choses d'une nécessité absolue que

l'homme même ne doit ni ne peut apprendre : sentir grossièrement ses organes, agiter confusément ses membres et pourvoir à sa nourriture première en buvant seulement le lait de sa nourrice. Par là seulement l'homme est encore un animal, en cela encore l'instinct subsiste et ne cède pas la place à la raison. Pour le reste, à part ce sentiment vague et général de son organisme, à part cette habileté particulière à exécuter certains mouvements que réclame la nécessité de la première existence, c'est par l'expérience, par l'éducation que l'homme acquiert peu à peu la connaissance et l'usage de ses organes, qu'il apprend à localiser précisément ses sensations et à envoyer avec mesure le mouvement à ses membres. Mais l'habitude, l'éducation ne commencent rien, c'est la nature qui fait les premiers frais. Une lumière frappe les yeux de l'enfant nouveau-né, il apprend en la suivant à diriger ses regards; une douleur l'agite, sa main rencontre l'objet qui le blesse et il apprend à rapporter exactement ses sensations à leurs siéges et à leurs causes. C'est ainsi que l'homme arrive avec le temps à posséder cette habileté générale de tous ses organes mobiles, si vulgaire qu'on pourrait la croire naturelle, et cependant si réellement acquise pour la plus grande partie qu'on l'a pu prendre tout entière pour une habitude.

N'oublions pas que le premier rôle des sens est de servir d'auxiliaires à l'entretien de la vie corporelle et que chacun prend à cette œuvre essentielle une part plus ou moins directe; que les cinq sens, qui ont tous vue sur le dehors, ne sont, si précieux qu'ils soient, que des serviteurs de second ordre; qu'il existe un sens intérieur, un sens vital, dont le ministère spécial est précisément de sentir la vie circuler ou la maladie se glisser dans nos organes. Comment n'entrerait-il pas dans ses attributions si importantes de nous donner de notre corps la notion première et indispensable? Et pourquoi, puisque ses fonctions sont si étroites, puisqu'il n'importe pas absolument pour vivre que nous connaissions avec exactitude la forme, la situation, la structure et tout le détail de chacun de nos organes, pourquoi attendrions-nous du sens spécial de la vie une science superflue? Ce que la nature prend soin de nous enseigner sans autre maître, c'est cela seulement qui nous est pour vivre d'une absolue nécessité; la science qui n'est qu'utile, elle nous laisse à nous-mêmes le soin de l'acquérir péniblement par le travail de la raison.

Aux systèmes qui nient la réalité de l'objet de nos sensations, ou qui doutent du monde corporel, ou qui ont besoin de recourir à un principe supérieur pour nous assurer de son existence, il n'y a qu'à répondre par les sensations de la faim et de la soif, par le sens de la vie, par le sentiment de notre propre corps. La métaphysique va chercher la matière bien loin dans les astres, dans les objets étrangers qui nous entourent, tandis qu'elle est là, au seuil même de notre âme, se faisant connaître et sentir à chaque instant de la vie.

Le meilleur philosophe n'est pas toujours celui qui regarde le plus haut et le plus loin, qui monte dans les nuages comme le Socrate d'Aristophane; bien souvent c'est celui qui a la vue la plus courte, qui regarde d'abord ce qui le touche et qui vit en lui-même.

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

Lorsque notre raison porte des jugements erronés, nous la justifions en accusant nos sens de nos erreurs; lorsque notre volonté s'égare, pour excuser ses défaillances, nous rejetons nos fautes sur les mouvements de la chair. Ayons plus de justice. La vie morale a des obligations, la science a des difficultés qui ne dépassent point les forces de la volonté libre et de la raison; mais les sens ne sont pas faits pour juger ni pour vouloir. La vie animale a ses nécessités auxquelles les sens pourvoient et suffisent; la raison et la volonté seraient inhabiles à y satisfaire. Ne confondons pas les devoirs et les fonctions de chacun; il ne faut pas vivre pour manger, mais il faut manger pour vivre.

LE GÉNIE

LA FOLIE ET L'IDIOTISME

I

Lorsqu'un homme a reçu de la nature son honnête part d'intelligence, lorsqu'il se trouve dans cette médiocrité intellectuelle qui, sans être encore le talent, permet de comprendre à peu près toutes les pensées et toutes les découvertes des esprits mieux doués, lorsque le rang qu'il occupe dans la hiérarchie des intelligences le place, ni trop haut ni trop bas, dans les régions intermédiaires, presque aussi loin du sommet que de la base, de telle sorte qu'il ne puisse se prendre sans une extrême vanité pour un grand homme, ou sans une hypocrite humilité se dire un simple d'esprit, il y a deux choses qui l'étonnent et provoquent sa réflexion. Si je jette les yeux au-des-

sous de moi jusqu'aux derniers degrés de l'échelle des êtres pensants, je vois avec pitié ces pauvres créatures qui peuplent les asiles sous le nom d'imbéciles ou d'idiots, et je me demande comment il se fait qu'un être humain, créé pour penser, ressemble si bien à un corps dont l'esprit se serait retiré en ne lui laissant que la vie, quelle profonde différence existe entre cet homme qui ne pense pas, qui sent à peine, et moi raisonnable. Si j'élève mes regards au-dessus de moi, je rencontre dans mon pays et dans mon temps, chez les nations étrangères et dans tous les siècles de l'histoire, des intelligences supérieures auprès desquelles je me sens bien petit, que j'envie et que j'admire, en qui je reconnais le don du génie. Je ne mesure point mon esprit avec elles, parce qu'il me semble que ce n'est pas une différence de degré qui nous sépare, mais une véritable disproportion et presque une différence de nature. D'où leur vient leur génie, quel est-il? Qu'est-ce qui fait ces hommes si grands et si différents de moi, quand ils me ressemblent tant à tout autre égard?

Un homme de génie, un Platon ou un Archimède, un Newton ou un Descartes, un Bossuet ou un Napoléon, est-ce là le modèle, le type auquel pourraient ou devraient ressembler tous les esprits, l'étalon avec lequel il faut mesurer tous les hommes, la règle idéale, quoique l'exception en réalité, l'intelligence normale de l'humanité, de même que la beauté d'un Apollon ou d'un Adonis, d'une Vénus ou d'une

Psyché, serait la forme régulière du corps humain? A ce compte, nous tous, intelligences médiocres, imparfaits de corps et de visage, nous ne serions que des images altérées, que des ébauches, que des épreuves défectueuses de ces modèles du corps et de l'esprit; nous serions déjà comme des individus abâtardis d'une race noble et belle. Plus bas encore serait une famille de parias, disgraciés de la nature, difformes d'esprit ou de corps, idiots ou satyres.

Peut-être un poëte se complairait-il dans cette pensée toute platonicienne et aimerait à oublier la réalité de la laideur et de l'imperfection pour ne songer, selon les conseils de Diotime, qu'à celle de l'idéal. Mais si je considère que le médecin sur les lits de douleur, que le statuaire ou le peintre parmi ses modèles mercenaires ne rencontre pas souvent un Apollon du Belvédère ou une Vénus de Médicis, sans nier la beauté réelle d'une perfection idéale, je dois tenir plus de compte de la réalité visible que je rencontre partout. Alors l'imperfection des formes, la médiocrité, mélange à toutes les proportions de beauté et de laideur, me semble être la règle et le type terrestre si la beauté parfaite est le type divin; tout ce qui s'écarte décidément de cette médiocrité est une exception et une sorte de monstruosité. Il y a des monstres de difformité et de laideur; un Antinoüs de chair et non de marbre, c'est ou ce serait comme un prodige de grâce, un monstre de beauté. Quand je considère avec les mêmes pensées toutes ces âmes, toutes ces

intelligences que l'histoire et la vie présente font passer devant moi, je puis dire aussi qu'un grand esprit est chose rare, que le génie est une exception bien moins fréquente encore que l'imbécillité, que la médiocrité de l'intelligence est aussi la règle et le type terrestre de l'esprit humain, qu'un idiot est un monstre intellectuel, qu'un grand génie est un esprit monstrueux.

Pourquoi la nature, dans la bizarrerie de ses caprices ou dans la profondeur impénétrable de sa sagesse, crée-t-elle et ces tristes êtres et ces intelligences exceptionnelles? Est-il donné à l'homme de découvrir comment elle s'y prend pour éteindre presque complétement certains esprits et faire briller quelques autres d'une lumière si vive? Les travaux des physiologistes modernes qui se sont livrés à l'étude de l'aliénation mentale me donnent de l'idiotisme une explication très-simple, où s'arrête et se repose mon esprit satisfait. L'idiotisme, me disent-ils, c'est une infirmité, une maladie physique; l'idiot est un homme dont l'organe qui sert à penser, d'une conformation ou d'une constitution vicieuse, ne fonctionne qu'imparfaitement; de là l'indigence et la faiblesse de ses pensées et de ses sentiments. Mais le génie, pourra-t-on me l'expliquer de la même manière, et ma raison, mon bon sens pourront-ils accepter cette explication? Gall et plusieurs avant lui ont bien tenté de me persuader qu'une grande intelligence n'est qu'un cerveau large et profond, dense ou fortement sillonné, ou doué d'une vitalité puissante, mais je n'ai pas eu le temps d'être trompé par ces systèmes; des expériences plus sérieuses et plus concluantes, des autorités plus respectables les avaient déjà renversés avant que je fusse en âge de les comprendre, et, si je lisais un jour dans les livres de Gall qu'un front proéminent est l'indice d'un esprit supérieur, M. Flourens ou M. Lélut me prouvait le lendemain que c'est aussi bien la marque d'une imbécile ou d'un idiot. Faute d'une explication meilleure, plus complète ou plus savante, me voici donc réduit à penser que, si l'atrophie ou une infirmité quelconque de l'organe de la pensée suffit à produire l'idiotisme, ce n'est pas assez d'un cerveau sain et bien constitué, ou même vaste et puissant, pour faire un homme de génie; que, le cerveau n'étant ou pouvant n'être en définitive qu'un organe, qu'un moyen, qu'une condition physiologique, il faut derrière lui une force, un esprit pour en faire usage; que la même puissance créatrice qui a façonné tant de corps différents peut bien avoir formé des esprits aussi divers, des intelligences comme la mienne et des esprits supérieurs pour faire l'éducation et l'admiration des autres. En présence des effets incontestables que produisent sur les opérations intellectuelles les désordres des nerfs ou du cerveau, nier que les fonctions de l'organe cérébral soient la condition actuelle de la pensée et que celle-ci doive être modifiée selon les différents états de son instrument organique, ce serait s'obstiner de gaieté de cœur

dans un spiritualisme aveugle et intempérant. Je veux donc croire que, si Descartes eût été affligé dès son enfance de quelque grave maladie cérébrale, au lieu d'écrire le *Discours de la méthode*, il n'eût été qu'un idiot; mais rien ne m'autorise à penser et jusqu'à complète démonstration je me refuse à croire que je pusse moi-même concevoir une œuvre pareille, si seulement je portais dans ma tête le cerveau de Descartes.

Attendant sans espérance des lumières nouvelles, j'aurais persisté simplement dans cette manière de voir et continué d'admirer en paix les œuvres de tous les hommes de génie, si un physiologiste distingué, médecin de l'hospice de Bicêtre, n'était venu exciter de nouveau ma curiosité, me tirer du tranquille sommeil de l'admiration, en jetant le doute dans mon esprit sur la légitimité de son culte et la divinité de ses idoles [1]. Sans préambule, sans égard pour nos vieux préjugés, avant tout propos, avant la préface d'usage, brusque à l'attaque comme pour pratiquer une opération douloureuse sans que le malade ait le temps de se récrier et de se soustraire, M. Moreau jette en épigraphe ce court mais substantiel argument que son livre ne fait que développer : « Les dispositions d'esprit qui font qu'un homme se distingue des autres hommes par l'originalité de ses

[1] *La Psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, par le docteur J. Moreau (de Tours), médecin de l'hospice de Bicêtre.

pensées et de ses conceptions, par son excentricité ou l'énergie de ses facultés affectives, par la transcendance de ses facultés intellectuelles, prennent leur source dans les mêmes conditions organiques que les divers troubles moraux dont la *folie* et l'*idiotie* sont l'expression la plus complète. » Quel réveil, et dans quel songe ma pensée s'était égarée! On a bien raison de dire que les rêves sont souvent plus beaux que la réalité. Un homme de génie, ce n'est donc qu'un fou, sinon un fou bon à enfermer aux Petites-Maisons, du moins c'est un malade qui puise la force de son esprit, la grandeur de ses conceptions, son merveilleux pouvoir de découvrir le vrai dans les sciences, à la même source où l'insensé puise son délire incohérent et l'idiot l'oubli de toutes choses, la mort de sa pensée, dans sa maladie. *Le génie n'est qu'une névrose:* voilà la conclusion du livre et la dernière formule de la pensée de l'auteur. Seul, l'homme médiocre peut se trouver dans les conditions normales qui donnent la santé physique; l'homme de génie, le fou, l'idiot, quelle que soit la différence de leurs actes et de leurs pensées, sont des malades de la même maladie; le siége et la nature du mal sont les mêmes, il n'y a que l'intensité qui varie, les symptômes physiques et les effets moraux qui les distinguent.

On aurait tort de croire, sous l'impression d'un premier étonnement, que M. Moreau ait exagéré volontairement sa pensée pour lui donner plus de relief; qu'il l'ait présentée à dessein sous cette forme para-

doxale qui heurte nos croyances pour frapper plus vivement notre esprit et attirer notre attention; que la doctrine qu'il propose soit entièrement nouvelle, ou même qu'elle soit de tous points contraire aux préjugés ignorants du plus grand nombre. C'est une doctrine très-sérieuse, très-savamment développée, soutenue par une argumentation puissante; l'auteur est de bonne foi et n'a pas de desseins artificieux. Il ne fait que généraliser, en l'appliquant sans exceptions à tous les grands hommes, ce qu'il y a près de vingt-cinq ans M. Lélut affirmait de quelques-uns, que réduire en système l'interprétation donnée par celui-ci à quelques faits isolés, qu'ériger en règle absolue ce que son prédécesseur à l'hospice de Bicêtre regardait encore comme l'exception; enfin il ne fait que supprimer les ménagements et les restrictions de toute espèce qui permettaient encore à nos opinions timides et routinières de s'accommoder avec les savantes hardiesses de M. Lélut. Il y a même au fond de tous les esprits qui estiment que le génie est un véritable don de la nature et non pas un fléau, une puissance spirituelle et non une surexcitation cérébrale, certaines *pensées de derrière*, comme les appelle Pascal, voilées ou honteuses, superstitieuses ou réfléchies, qui sont pour M. Moreau des intelligences dans la place et pourraient bien lui en ouvrir les portes.

En effet, parce que nous n'avons pas le pouvoir des grandes conceptions, parce que l'application la plus opiniâtre de notre esprit n'aboutit qu'à des pensées

vulgaires, tout au plus estimables, nous croyons volontiers, à tort ou à raison, je ne sais encore, que les hommes de génie conçoivent non-seulement mieux, mais autrement que nous; qu'il s'accomplit dans leur esprit, dans leur cerveau, dans tout leur être quelque mystérieux travail. Parce que nous sentons qu'il nous faut faire un véritable effort cérébral pour concentrer notre attention et faire jaillir l'idée rebelle, parce que nous n'avons jamais eu des pensées si claires, des inventions si heureuses que lorsqu'il nous est arrivé parfois de sentir en même temps notre tête brûlante, nos artères battre avec plus de force, notre esprit échapper à la direction de la volonté pour obéir à l'impulsion de la fièvre, nous arrivons facilement à nous représenter le cerveau d'un homme de génie comme un volcan en ébullition qui gronde et couve sourdement, qui fait éruption de temps à autre et lance le feu et la flamme sous la forme de pensées éclatantes, d'actions mémorables, de découvertes inattendues. Il n'est plus maître de lui-même; une force secrète l'agite et le mène, elle le possède tout entier, le mine et le consume; elle a ses heures, dont l'homme ne peut ni hâter le retour, ni retarder la fuite : de là ces explosions soudaines, ces inspirations passagères comme les accès d'une fièvre désordonnée, d'une marée irrégulière. C'est l'*œstus*, l'*aura* des poëtes, qui saisit aussi le grand peintre devant sa toile et le grand capitaine sur le champ de bataille. De telles pensées ne sont peut-être pas de sérieuses croyances; elles

n'ont peut-être pas pour notre raison la valeur d'opinions mûres et réfléchies et ne lui font pas tout à fait illusion; elles ont cependant assez de consistance pour se trahir dans le langage. Les poëtes surtout ont décrit à l'envi les signes visibles de cet *œstus* à la fois physique et divin qui inspire le génie en allumant le feu dans les veines.

Est Deus in nobis; agitante calescimus illo.

Une fois admise à titre d'image ou d'hypothèse, cette explication du génie nous mène loin. D'image en image, d'analogie en analogie, nous arrivons bien vite de nous-mêmes à ce point extrême où la science de M. Moreau veut nous conduire. Fièvre du poëte ou de l'artisan alité, envoyée par un Dieu ou issue des entrailles, c'est toujours pour le corps un état anomal, un fléau; l'esprit ne s'éclaire d'une vive lumière ou ne se couvre d'épaisses vapeurs que parce que le corps se consume. Ivresse de l'inspiration ou ivresse du vin, c'est toujours une surexcitation nerveuse, une exaltation du cerveau, quels qu'en soient la cause et les effets; et plus d'un poëte, quand Apollon tardait à venir, a forcé l'enthousiasme à réchauffer sa muse en faisant circuler Bacchus dans ses veines : un dieu vaut l'autre. L'ivresse est un délire qui enlève à l'homme son gouvernement; ivre de vin, l'homme est fou tant que dure son ivresse, et tombe dans la démence si elle se prolonge, s'accroît ou se répète. Les poëtes n'ont-

ils pas consacré les mots de délire et de fureur pour représenter l'état physique et mental où l'inspiration les jette, et n'est-ce là qu'une métaphore? le travail cérébral, condition organique de l'effort de la pensée, n'est-ce pas au moins un état violent? Pour que l'esprit d'un Newton découvre ce que d'autres ne peuvent pas même concevoir, pour qu'il dépasse de si loin les bornes que ne franchissent pas les intelligences ordinaires, ne comprend-on pas qu'il faille aussi que l'organe dépense un surcroît d'énergie, accomplisse quelque effort extraordinaire? Dès lors, on se demande si cette vitalité exceptionnelle n'a pas une cause morbide, et l'on conçoit qu'il puisse y avoir plus qu'une analogie superficielle entre la méditation d'un Descartes et l'idée fixe d'un monomaniaque, entre l'inspiration d'un Pindare et les visions d'un extatique. On ne peut s'empêcher de frémir en songeant au péril que courent ces puissants génies; la tension de l'organe est extrême, l'énergie atteint les dernières limites de l'effort; aux conceptions du génie se mêlent déjà de véritables hallucinations. Fatigué par ces violents exercices ou surexcité sans relâche, l'instrument de la pensée devient aisément la proie du mal; et le génie n'est plus seulement voisin de la folie, les pensées belles et vraies s'unissent à des idées délirantes; ou bien, le mal organique étendant ses ravages, l'épuisement succédant à la vigueur, la décomposition au travail réparateur de la vie, le grand homme tombe dans la démence. La même cause organique peut donc

faire, suivant les caprices du sort et les hasards de la vie, un homme de génie, un fou, un dément, un idiot. Heureux les simples ! S'ils ne peuvent parvenir à ces hauteurs, ils sont moins exposés à ces chutes.

Je n'ai fait que choisir entre mes préjugés, chasser mes souvenirs de philosophie platonicienne, calmer ce vieux levain de spiritualisme toujours prêt à fermenter quand il est question d'expliquer par le jeu des organes les opérations de l'intelligence. J'ai fait revivre, au contraire, toutes mes sensations physiques et les opinions les plus favorables qu'elles ont pu m'inspirer sur le rôle des organes dans les fonctions intellectuelles; et cela m'a suffi pour que mes pensées se trouvent dès à présent à l'unisson de M. Moreau, pour me mettre de moi-même au point de vue où il se place et pour arriver presque à ses dernières conclusions : le génie et l'idiotisme se confondent dans leur principe, les extrêmes se touchent par le milieu de la folie. Me voici donc, ce me semble, aussi bien disposé qu'un lecteur peut l'être au gré d'un auteur pour me laisser convaincre tout à fait par une démonstration scientifique. La démonstration une fois achevée, il me sera permis de faire revivre à leur tour ces opinions ou ces préjugés spiritualistes, dont j'ai fait le sacrifice momentané, pour éprouver la solidité de l'argumentation. Je les modifierai s'il le faut; s'il en est besoin, je les sacrifierai à jamais. Quoi qu'il arrive, s'il m'est démontré que le génie est décidément une maladie de la même famille que la folie ou l'idiotisme, je suis résolu à admirer davantage encore, s'il est possible, les œuvres du génie, mon admiration s'augmentant de la pitié qu'on doit avoir pour les malades, les idiots ou les fous.

II

Afin d'avoir l'esprit tout à fait libre et de laisser à chacun des arguments de l'auteur et à l'ensemble du système toute leur force de persuasion, je veux suivre M. Moreau avec une entière docilité par toutes les phases de sa démonstration, et remettre à un autre temps les doutes ou les difficultés que ses principes et sa méthode, les faits qu'il avance ou ceux qu'il omet, l'interprétation qu'il en donne, les conclusions qu'il en tire, pourraient susciter chemin faisant. J'expose en toute sincérité sa doctrine, et en même temps je l'écoute de toute mon attention.

Suivant l'opinion la plus répandue, l'homme est un être double, composé d'un corps organique et d'une âme immatérielle. Jusqu'ici la philosophie métaphysique a vainement essayé de découvrir le mode d'union de ces deux principes; elle n'a inventé que des hypothèses ingénieuses ou invraisemblables. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : une telle question est insoluble. Il n'en est pas de même des relations de ces deux principes; les *rapports du physique et du moral* peuvent être l'objet d'une science positive qui est déjà en possession d'un grand nombre de faits incontes-

tables. Mais les psychologues, en s'obstinant, dans leurs spéculations, à isoler l'âme des organes et à la considérer abstraitement, au lieu de hâter les progrès de cette science et de l'enrichir de faits consciencieusement observés, ne font qu'en retarder et en entraver la marche. Ils imaginent un monde idéal qui leur fait oublier le monde réel, et substituent trop souvent aux choses vivantes des mots vides et sonores. Si l'homme est composé de deux principes, pourquoi négliger complétement l'un d'eux? Les opérations intellectuelles sont étroitement unies aux fonctions organiques; dans l'étude de l'homme, il faut faire une large part à l'organisation. La conclusion est rigoureuse; s'il est bon de la proclamer bien haut, ce n'est pas cependant que le précepte soit nouveau; voici qui l'est davantage. Il ne suffit pas de connaître les organes à l'état sain et dans la régularité de leurs fonctions; malades, ils ne cessent pas de concourir aux opérations de l'esprit, qui doivent être modifiées et altérées de toutes façons par le déréglement des fonctions organiques. L'état de maladie des organes est la cause de beaucoup de phénomènes intellectuels et moraux dont la pure psychologie cherche vainement l'explication. Il faut donc faire aussi dans l'étude de l'homme une large place à l'élément *pathologique*. La psychologie spéculative doit être remplacée par la *physiologie de la pensée*, et celle-ci doit être à son tour éclairée et complétée par la *psychologie morbide*. Qu'on ne jette donc pas l'accusation calomnieuse, ou

tout au moins banale et intempestive, de matérialisme au médecin qui cherche dans l'étude des organes sains ou malades la cause et l'explication des opérations régulières ou anomales de l'esprit. Il n'identifie pour cela ni l'âme au corps, ni le corps à l'âme; il ne résout ni ne tranche aucune question relative à l'essence de l'âme et à la nature de ses opérations; l'âme et Dieu sont ici hors de cause, ce sont des questions réservées. C'est un droit pour le médecin, parce que c'est une nécessité imposée à la spécialité de ses recherches, si le cerveau est l'instrument de l'âme, si les fonctions organiques sont la condition des phénomènes intellectuels, d'étudier les modifications de l'activité intellectuelle là où seulement elles sont saisissables, dans le principe matériel, et de voir par *pure supposition* l'âme dans le corps, qui est son organe, ses facultés et ses opérations dans les fonctions corporelles, qui en sont l'origine physique et la condition actuelle.

L'égalité native de toutes les intelligences est une hypothèse imaginée à plaisir par un esprit faux; le bon sens la repousse, l'expérience la contredit. Rien n'est plus manifeste, au contraire, que l'inégalité primitive de toutes les intelligences; l'éducation donne la science, orne la mémoire, développe ou modifie, dans une limite très-restreinte, les facultés de l'enfant, mais ces facultés elles-mêmes sont innées; elle cultive les dispositions naturelles, elle ne les fait pas, elle ne peut se substituer à la nature pour créer à sa

place ou réformer son œuvre. Chaque homme apporte en naissant ses dispositions, sa vocation individuelles et la personnalité de son intelligence, comme il apporte son tempérament, sa constitution personnelle, que la médecine et l'éducation corporelle ne peuvent changer. C'est donc à l'organisation qu'il faut recourir pour se rendre compte des inégalités natives de toute sorte que l'on observe entre les intelligences, comme c'est par les révolutions physiques qui s'opèrent à certaines époques critiques de la vie corporelle qu'il faut s'expliquer les transformations inattendues qu'on remarque dans le caractère et les aptitudes des enfants et des jeunes gens.

Mais à quelles conditions spéciales de l'organisation doit-on rattacher comme à leur cause l'inégalité et la diversité des facultés intellectuelles ou morales? Jauger le crâne, peser et cuber le cerveau, en mesurer la surface, en prendre le relief, faire l'analyse anatomique et chimique de la matière cérébrale et nerveuse, constater l'influence des agents impondérables, rapprocher des résultats obtenus les facultés, les actes, la vie morale des individus soumis à cette analyse, établir une concordance parfaite et constante entre ces éléments de la constitution organique et les différents caractères, les aptitudes diverses des personnes morales; de telles recherches, si elles n'étaient toujours difficiles, le plus souvent impossibles, seraient utiles assurément et pourraient bien, dans le cas où elles aboutiraient à des résultats scientifiques, nous révéler quelques curieux détails sur les rapports des organes et de l'intelligence, du physique et du moral. Mais, outre qu'il serait téméraire d'espérer remplir un si vaste programme, il est encore certaines conditions organiques qui échappent à l'anatomie, à la chimie, à la physiologie elle-même, à tous les moyens grossiers d'une observation directe. Ces conditions particulières des organes de la pensée sont précisément celles d'où dépendent ces états de l'âme, ces inégalités des esprits, ces manifestations si diverses de l'intelligence qu'on appelle l'idiotisme et l'imbécillité, la folie, le génie. La science pathologique peut seule les découvrir non par une observation directe, car elles ne tombent pas sous nos sens; mais elle en établit aussi certainement l'existence par une induction fondée sur la manifestation antérieure, simultanée ou postérieure de phénomènes réguliers ou morbides qui rentrent dans le domaine de l'observation ordinaire. Par ce moyen, le médecin parvient à constater que l'affaiblissement, le trouble, la supériorité des facultés intellectuelles dérivent d'une même cause organique et que cette cause est une maladie, variable dans son intensité, dans ses effets, latente ou confirmée, mais une par sa nature et dans son principe.

Tout homme naît avec une constitution particulière, un tempérament déterminé, avec une véritable personnalité organique; même avant la naissance, pendant la période de la vie utérine, l'embryon se forme et s'organise sous l'influence de certaines causes

mystérieuses qui déjà lui impriment son cachet d'individualité. Cette organisation individuelle de chaque être humain le prédispose, le prédestine à de certaines affections morbides ultérieures qui sont en elle comme un germe caché; ce germe pourra ne pas éclore, si les circonstances en contrarient le développement, mais le cours du temps, les accidents de la vie, quelque hasard imprévu le feront mûrir à l'occasion, et le mal croissant sourdement finira par se manifester un jour sous une forme éclatante, après être resté lui-même depuis la naissance ou la conception à l'état d'embryon. Par exemple, s'il s'agit spécialement du système nerveux et cérébral, une certaine constitution organique prédispose et prédestine avec plus ou moins d'infaillibilité l'être qui vient au monde à des affections morbides d'une espèce particulière dont la folie et l'idiotisme sont le plus haut degré de développement et la dernière expression. Si donc il existe un moyen de découvrir quelle est cette constitution organique primitive qui prédispose ceux qui l'apportent en naissant à la folie ou à l'idiotisme, rien ne sera plus facile que d'augurer avec une grande vraisemblance, que de craindre légitimement pour l'avenir la manifestation d'une de ces affections redoutables ou tout au moins de quelqu'un des phénomènes morbides de la même famille. Ce moyen existe; on ne peut, il est vrai, saisir directement le germe du mal dans les profondeurs de l'organe où il se cache, on peut du moins en induire la présence avec une rigoureuse certitude. Si l'on observe la nature des troubles organiques qui coïncident avec l'idiotisme ou la folie, qui la précèdent, la préparent, en signalent l'invasion, en constituent la première période, on remarque que tous ces symptômes et tous ces prodromes ont entre eux une parenté véritable; ce sont des accidents nerveux, des altérations variables dans la forme, légères ou profondes, du système cérébral ou de ses prolongements : épilepsie, hystérie, paralysie, névralgies, convulsions, tics, strabisme, bégaiement. De telle sorte qu'il est permis d'affirmer que toute affection du système nerveux ou cérébral constitue une prédisposition à la folie, à l'idiotisme ou à toute autre affection du même système. Aussi longtemps que le germe du mal demeure à l'état virtuel dans l'organisation de la personne prédestinée à la folie, la prédisposition morbide peut s'allier à un état parfait de la santé générale, sans se trahir au dehors par le moindre indice. On n'en peut soupçonner l'existence, à moins qu'en fouillant la généalogie de l'individu, on ne trouve parmi ses parents ou ses aïeux des fous, des paralytiques, des malades, en un mot, qui ont pu transmettre à leur descendant le triste héritage d'une constitution semblable à la leur. Mais, quand la lésion primitive, de latente qu'elle était d'abord, se traduit extérieurement par des symptômes manifestes, il est important d'observer comment le mal se comporte, la marche qu'il suit et ses différents effets sur les fonctions nerveuses et les opérations intellectuelles.

Il s'agit d'abord de la folie. Les premiers symptômes physiques qui se produisent révèlent manifestement une exaltation de la vitalité dans le système nerveux, une sorte de surexcitation générale qui tend à se concentrer dans l'encéphale ; ce sont, par exemple, des convulsions, des vertiges, des syncopes, tous phénomènes qui attestent une action nerveuse exubérante. Les premiers symptômes intellectuels et moraux offrent le même caractère : c'est une évidente exagération de l'activité, l'insomnie, l'inquiétude ; les idées se pressent, se poussent avec une rapidité qui se joue du temps ; la mémoire a des réminiscences étonnantes, l'imagination, une richesse, une variété de couleurs naguère inconnues ; les sensations sont vives, les passions violentes, les mouvements brusques, saccadés, énergiques. Ce n'est pas encore la folie, mais c'en est le prélude, et il n'y a qu'une différence d'intensité entre cet état de surexcitation nerveuse et intellectuelle et la folie confirmée. Toute folie traverse cette phase d'exagération de l'activité physique et morale. L'affaissement de l'énergie vitale, la prostration des organes et de la pensée, l'inertie et la stupeur sont des apparences trompeuses ou des effets secondaires de l'excitation morbide. Ce n'est pas une inertie véritable que l'immobilité du mélancolique en proie au plus profond chagrin, consumé par une douleur muette, tremblant de corps et d'âme sous l'influence d'une terreur indicible. La stupeur n'est que le contre-coup d'une commotion plus énergique encore qui a ébranlé trop violemment l'organe et détraqué la machine. Toutes les causes, physiques ou morales, capables d'agir sur le système nerveux, émotions vives, faim, soif, substances toxiques, opium, haschisch, produisent d'abord les mêmes effets et commencent par exalter la sensibilité nerveuse et morale, surexciter l'intelligence et multiplier l'énergie.

Malgré la différence manifeste qui sépare l'idiotisme de la folie, ces deux maladies ont une même origine et un même siége organique : le système cérébral ou nerveux. Les mêmes causes, la même constitution prédisposent à l'une comme à l'autre ; les mêmes désordres nerveux, épilepsie, hystérie, paralysie, les accompagnent. Si les effets du mal sont si différents, cela provient seulement de ce que la cause morbide exerce son action à des époques différentes de la vie du malade ; si le mal paraît suivre une autre marche dans l'idiotisme que dans la folie, c'est qu'on ne sait pas surprendre la réalité sous l'apparence et qu'on ne remonte pas à une époque assez éloignée pour assister, au moins par la pensée, aux premiers progrès de la maladie. Tandis qu'on observe chez le fou maniaque une exaltation de l'intelligence, une exagération de l'énergie motrice, un excès général de la vitalité, on est frappé, au premier aspect de l'idiot, de l'affaiblissement de la vitalité, de l'amoindrissement de ses facultés intellectuelles. Mais l'idiotisme est une maladie congénitale ; c'est dans le sein maternel et dans l'obs-

curité de la vie utérine que s'est exercée l'influence de la cause morbide. Or, cette cause agissant avec toute sa puissance sur un être en formation, sur un système cérébral et nerveux délicat et seulement ébauché, ne comprend-on pas que les effets en soient désastreux, qu'elle puisse faire de terribles et faciles ravages sur l'organe tendre et rudimentaire, et arrêter le développement des facultés intellectuelles? D'ailleurs ne peut-on jamais surprendre chez ceux qui ne sont idiots qu'à demi, chez les imbéciles, chez ceux-là surtout qui ne le sont qu'après coup, qui ne l'ont pas toujours été, mais qui le deviennent, la marche qu'a dû suivre la cause morbifique pour produire l'idiotisme absolu et l'imbécillité congénitale? Enfin les idiots eux-mêmes et les imbéciles de naissance ne présentent-ils pas à l'observateur des phénomènes qui prouvent que l'influence du mal sous laquelle ils végètent est plutôt encore excitante qu'énervante? L'imbécillité acquise est un idiotisme imparfait, une imbécillité retardataire; grâce au retard de l'influence morbide qui ne s'est exercée que plus ou moins longtemps après la naissance, les organes et les facultés intellectuelles de l'enfant ont pu se développer pendant une certaine période. Or, non-seulement les organes et les facultés ont pu se développer naturellement chez l'imbécile, mais, le plus souvent, avant d'être arrêtés dans leur essor, ils ont acquis un développement extraordinaire. La plupart des imbéciles ont été, avant de devenir tels, des enfants précoces, de petits prodiges, manifestant une intelligence au-dessus de leur âge, doués de facultés ou d'aptitudes exceptionnelles, celui-ci pour la musique, celui-là pour le calcul, actifs, sensibles, irritables, colères : c'était la cause morbide qui commençait à exercer son influence avec une moindre intensité et sur des organes plus forts que ceux d'un embryon; excitant d'abord leur vitalité, elle développait prématurément les facultés actives, intellectuelles et morales de l'enfant. De telle sorte qu'au moment même où il faisait l'orgueil et la joie de sa famille, il était déjà la proie du mal et sur le point de succomber à son atteinte; que ses parents, en surexcitant encore son activité maladive, ne faisaient que conspirer avec le mal et souffler sur le feu, quand ils auraient dû s'efforcer de l'éteindre. Ainsi, lorsque l'imbécillité est acquise et non congénitale, l'enfant n'arrive à cet état de dégradation physique et morale qu'en traversant une période où la vitalité et l'intelligence sont excitées outre mesure, qui fait augurer pour lui à son entourage le plus brillant avenir et qui le lui assurerait sans doute, si le progrès continuait dans le même sens, si le mal, en se prolongeant ou en s'aggravant, n'altérait pas l'organe dont il a d'abord exagéré l'énergie, n'éteignait pas les facultés qu'il avait d'abord rendues si brillantes. Pourquoi se refuserait-on à admettre que la même cause morbide, que le même mal, a suivi la même marche et produit successivement des effets analogues, en d'autres temps, au milieu d'autres circonstances, dans l'idiotisme et l'imbécillité congé-

nitale, et qu'il a, dans le sein maternel, commencé par exagérer la vitalité du fœtus avant de l'opprimer en altérant l'organe? D'ailleurs la puissance excitante de la cause morbide n'est pas tellement effacée, même dans l'idiotisme complet, qu'on ne puisse en saisir encore les effets au milieu de la torpeur et de l'inertie habituelles et apparentes de l'idiot de naissance. Les idiots sont souvent réduits à une extrême faiblesse musculaire; de plus, les organes étant lésés, ils sont généralement incapables d'imposer à leurs mouvements la mesure et la régularité; cela n'empêche pas qu'ils ne dépensent une forte somme d'énergie locomotrice. Par exemple, ces tristes êtres que l'on nomme *gâteux* dans les asiles, qui ne peuvent même satisfaire volontairement et avec conscience aux besoins de la nature, qui ne savent qu'avaler les aliments qu'on introduit dans leur bouche et mourraient de faim devant leur nourriture s'il leur fallait la porter eux-mêmes à leurs lèvres, sur la chaise où ils passent leur vie sans la quitter, sont dans une inquiétude continuelle; l'agitation sur place, la turbulence, remplace chez eux la locomotion régulière et ressemble singulièrement à l'agitation maniaque. Ajoutez à cela les fréquents accès d'épilepsie ou d'hystérie qui impriment à toute leur organisation les plus terribles secousses; songez que, si ces créatures sont incapables des sentiments moraux sur lesquels la société repose, les instincts brutaux, les appétits charnels, les passions égoïstes, acquièrent chez les idiots et les imbéciles une violence incoer-

cible; que, hargneux, rageurs, méchants, voleurs, ils se livrent irrésistiblement aux actes de la plus honteuse lubricité, et vous penserez que, dans les limites étroites où le mal a renfermé dès avant sa naissance l'activité de l'idiot, la surexcitation nerveuse est bien plus encore que la torpeur l'effet et le symptôme de l'idiotisme. L'idiotisme, l'imbécillité congénitale ou acquise dérivent, de la même cause générale et suivent la même marche que la folie.

La scrofule et le rachitisme, quelque différence qu'il y ait entre ces deux vices constitutionnels et quoiqu'il ne faille pas confondre absolument les scrofuleux et les rachitiques avec les fous et les idiots, sont cependant des maux de la même famille et des vices de la même constitution. Le plus souvent ils coexistent chez le même sujet, et l'idiotisme et l'imbécillité recrutent principalement leurs victimes parmi les individus atteints déjà de ce double mal. Si cette simultanéité ne suffit pas pour qu'on puisse rapporter légitimement ces différents maux à la même cause générale et à la même constitution organique, que l'on observe comment se comportent le rachitisme et la scrofule, quels effets ils produisent sur les organes et les facultés intellectuelles. Le défaut d'harmonie dans les formes, le manque de proportion entre la tête, le tronc et les membres distinguent à première vue l'enfant scrofuleux; le corps est débile, les membres trop longs ou trop courts, la tête surtout est trop forte; plus tard une structure gigantesque, un extrême embonpoint

ou une taille de nain, une effrayante maigreur, signalent également le vice scrofuleux chez le jeune homme : enfant, le malade semble plus vieux que son âge; homme, il paraît plus jeune. Ce perpétuel contraste est dû à une distribution irrégulière des forces organiques : ici, la vitalité exagérée développe outre mesure certaines parties du corps; là, rare et impuissante, elle a peine à ébaucher des organes atrophiés. L'aspect du rachitique ressemble singulièrement à celui du scrofuleux : même disproportion d'un crâne exagéré et de membres grêles, courbés et mal attachés au tronc. Les médecins de tous les âges attribuent le rachitisme à une irrégularité particulière de la nutrition ou de la vitalité : ici trop active et distribuant à la tête une nourriture, une vie surabondante; là insuffisante et refusant leur juste part aux membres, aux muscles et aux os. En définitive, le rachitisme, comme la scrofule, a pour cause une surexcitation du système nerveux, une concentration de la vitalité sur certains organes et particulièrement sur le cerveau.

Scrofuleux et rachitiques offrent à l'observateur les mêmes phénomènes intellectuels; la précocité de l'intelligence est un fait aussi fréquent chez les uns que chez les autres, au point qu'une raison prématurée, une imagination trop vive, une sensibilité trop exaltée, une intelligence supérieure à son âge, doivent, même en l'absence de tout symptôme physique, faire craindre la scrofule ou le rachitisme chez l'enfant qui manifeste ces facultés extraordinaires. « Le sang, dit Cabanis,

peut se porter en plus grande abondance vers le centre cérébral commun, et se trouver doué de qualités stimulantes extraordinaires, lesquelles, pour le dire en passant, paraissent tenir à certaines circonstances capables de troubler en même temps l'ossification. Ainsi donc, tandis que le sang abonde dans les cavités du crâne et de la colonne épinière, tandis que les fonctions des organes qu'elles renferment se trouvent fortement excitées, les parois osseuses affaiblies cèdent à l'impulsion intérieure; ces cavités s'agrandissent, l'organe cérébral acquiert plus de volume et d'activité. Quelquefois même les organes des sens deviennent directement plus sensibles, acquièrent plus de finesse. On voit clairement que les fonctions du cerveau doivent ici prédominer sur celles des autres parties. Les dispositions analogues de tout l'épigastre, où semblent se former, et que mettent en effet plus spécialement en jeu les affections de l'âme, doivent alors en multiplier les causes, en augmenter la force, aiguiser, pour ainsi dire, presque toutes les impressions dont elles sont le résultat. Toutes choses d'ailleurs égales, le moral doit être plus développé. Et c'est aussi ce qu'on observe ordinairement chez les enfants rachitiques; car les faits contraires, notés par quelques écrivains, paraissent n'être qu'une exception rare dans nos climats; et, d'ailleurs, ils s'expliquent par certaines circonstances particulières qui ne tiennent pas toujours à la maladie primitive et dominante. »

Considérez enfin la généalogie ou la descendance

des fous, des idiots, des imbéciles, des scrofuleux ou des rachitiques, vous verrez aux générations différentes et chez les individus d'une même génération tous ces maux se mêler, se croiser, alterner, se confondre, s'engendrer, se transformer les uns dans les autres. De quatre enfants d'un père mort dans la démence, l'un sera épileptique, l'autre scrofuleux, celui-ci imbécile, celui-là sain en apparence ou seulement arriéré. Placez tous ces maux comme des dés dans un cornet, jetez-les au hasard; les combinaisons de la fortune ne seront pas plus variées que les caprices de la nature dans la filiation héréditaire de tous ces maux différents. C'est qu'en principe ils ne sont pas différents, ils ne sont pas plusieurs, il n'y en a qu'un seul qui affecte les formes les plus variables, qui se développe avec tous les degrés d'intensité; mais, sous la diversité des formes, il suit la même marche, produit des effets physiques analogues, se traduit par les mêmes symptômes intellectuels. Qu'elle agisse ou qu'elle sommeille, la cause morbifique est cachée dans la constitution; lorsqu'elle commence à exercer son influence, elle surexcite d'abord le système cérébral, et par conséquent l'activité intellectuelle dont le cerveau est l'instrument; ce n'est que plus tard, et quand elle se développe avec une intensité démesurée, qu'elle brise ou qu'elle altère l'organe dont elle stimule la vitalité et que se produisent la prostration physique, l'abattement moral, la stupeur intellectuelle. « Aliénés, idiots, scrofuleux et rachitiques, en vertu de leur

commune origine, de certains caractères physiques et moraux, doivent être considérés comme les enfants d'une même famille, les rameaux divers d'un même tronc. »

III

La plus importante et la plus forte partie de la tâche que s'est proposée M. Moreau est accomplie, car les principes du système sont établis, mais non pas la plus difficile et la plus délicate. Il faut prouver maintenant que les hommes qui se distinguent entre leurs semblables par des talents supérieurs, par une intelligence exceptionnelle, que les hommes de génie enfin sont, eux aussi, et comme par droit de naissance, membres de cette triste famille des aliénés et des idiots, des imbéciles et des scrofuleux. Il faut vaincre, à force d'arguments et d'exemples, l'épaisse ignorance ou les préjugés séculaires du plus grand nombre qui s'obstine à considérer l'idiot et l'homme de génie comme deux antipodes, et goûte médiocrement en cette matière le vieil adage : Les extrêmes se touchent. Si nous devons être persuadé plus tard que le génie n'est qu'une *névrose*, elle sera puissante et habile la main qui fera tomber de nos yeux de telles écailles.

Je continue à suivre M. Moreau pas à pas, et plus fidèlement encore s'il est possible, dans la seconde partie de son argumentation.

La constitution organique individuelle que tout homme apporte en naissant est créée par la nature, quand elle forme l'embryon dans le sein maternel, en vertu de l'une ou de l'autre de ces deux lois. Ou bien la nature se répète, s'imite, se copie elle-même et façonne le corps de l'enfant à l'image de ceux de ses parents, ou bien, toute-puissante, indépendante et comme capricieuse, elle crée, sans modèle, un type nouveau, étranger à la famille que l'enfant va pour ainsi dire transformer, régénérer ou abâtardir. La loi d'*hérédité* est celle que s'impose le plus ordinairement la nature et qu'elle suit avec le plus de complaisance; la loi d'*innéité* est plus rarement appliquée par elle. Les conséquences de la première expliquent la seconde et ses effets, qui deviennent ainsi la confirmation de la première. C'est un fait incontestable et incontesté que la transmission fréquente des parents aux enfants par voie séminale des traits du visage, des formes et de l'habitude extérieure du corps. Le père et le fils ne sont bien souvent, à les regarder, que le même homme à des époques différentes de la vie; ou bien le fils et la mère sont comme la même individualité physique rereconnaissable sous la diversité des sexes. Ou bien encore l'héritage de la ressemblance corporelle passe, comme la fortune, par-dessus une ou plusieurs générations; le petit-fils rappelle l'aïeul, et pourra revivre à son tour dans un de ses lointains descendants. L'*atavisme* n'est qu'une particularité de l'hérédité naturelle. La ressemblance ne s'arrête pas à la configuration

extérieure du corps et du visage, elle peut être plus profonde encore; la conformation des organes intimes, la composition des tissus et des fluides se transmettent par la même voie d'une génération à une autre. Elle n'est pas seulement plastique; l'enfant peut hériter du tempérament, de l'énergie vitale de quelqu'un de ses ascendants, et, dans un corps extérieurement semblable à celui du père ou de l'aïeul, des organes semblables à ceux de l'aïeule ou de la mère accomplissent semblablement leurs fonctions. Comment ne pas penser que ce qui a lieu dans l'état sain se passe à plus forte raison dans l'état de maladie, qu'une constitution vicieuse se transmet avec d'autant plus de fréquence et de facilité que le mal a fait subir à l'organisation des parents de plus profondes modifications?

Mais ce fait de la transmission héréditaire que personne ne refuse d'admettre pour les caractères physiques, le tempérament, les qualités, les vices et tout le détail de la constitution organique, on ne veut pas le reconnaître, on le nie, quand il s'agit des facultés, des aptitudes intellectuelles et des caractères moraux. C'est que l'on se cantonne opiniâtrément dans une théorie philosophique étroite et fausse, c'est qu'on observe mal les faits si nombreux exposés à nos regards, c'est qu'on donne de la loi d'hérédité une interprétation littérale et inintelligente. On veut toujours considérer les facultés intellectuelles et les phénomènes de la vie morale comme s'ils étaient absolument indé-

pendants de la constitution des organes et des modifications qui s'accomplissent en eux; il n'est pas étonnant dès lors qu'on ne puisse comprendre que des facultés supposées étrangères aux organes se transmettent comme le tempérament par la voie séminale. Mais, quelle que soit la nature des facultés et des phénomènes intellectuels, un système particulier d'organes est aussi indispensable à leur manifestation, à l'action du principe immatériel de l'âme qu'à l'accomplissement des fonctions organiques. Dès lors l'intelligence et la sensibilité morale ne sont plus indépendantes de la constitution des organes; ce sont les particularités de cette constitution et les fonctions de ces organes qui déterminent les qualités ou les vices et le jeu tout entier des facultés intellectuelles. Dès lors la même loi physiologique règne sur les facultés mentales et sur la constitution organique; elles se transmettent des parents aux enfants par la même voie séminale. Pour étendre la loi d'*hérédité* aux facultés mentales, on voudrait encore que l'intelligence et le caractère des descendants fussent exactement semblables à ceux des ascendants, que les mêmes phénomènes se produisissent dans les deux générations, que la dernière fût la copie fidèle de la précédente, que le père et le fils donnassent le spectacle d'une même créature naissant deux fois et parcourant chaque fois la même vie dans les mêmes conditions. Mais, comme les faits sont loin de satisfaire à ces exigences, on soustrait témérairement les facultés de l'âme à la loi d'hérédité. Des hommes doués d'une grande intelligence ont donné le jour à des enfants plus voisins de l'idiotisme que du génie; une même famille compte des esprits supérieurs, des imbéciles, des fous. Sans doute, mais on ne saisit pas le sens véritable de la loi d'hérédité, quand on attend à chaque génération nouvelle le retour de phénomènes identiques. Ce n'est point dans l'identité des fonctions et des faits, organiques ou intellectuels, qu'il faut chercher l'application de cette loi de la nature, mais dans la source même de l'organisation et dans la constitution intime de l'héritier de ses pères. Une famille dont le chef est mort aliéné ou épileptique ne se compose pas nécessairement de fous et d'épileptiques comme lui, mais d'enfants idiots ou paralysés, ou scrofuleux. Ce que le père malade a transmis à ses enfants, ce n'est pas sa folie et la forme de son délire, c'est le vice de sa constitution qui se manifestera sous des formes différentes, ici par l'épilepsie ou l'hystérie, là par la scrofule ou le rachitisme, en un mot, par quelqu'une des mille affections nerveuses qui sont, elles aussi, de la même famille et peuvent sortir du même principe. De même, si un homme de génie donne naissance à un idiot ou à un fou, ne vous récriez pas, ne vous hâtez pas de conclure que la loi d'hérédité est en défaut. Si le génie était la conséquence d'une constitution spéciale, d'un vice organique, capable de se traduire en d'autres circonstances par l'aliénation ou l'imbécillité, cette filiation d'un homme de génie ou d'un idiot, au lieu d'être un dé-

menti flagrant à la loi d'hérédité, en serait au contraire une éclatante confirmation.

C'est là le vrai, et telle est la seule manière de comprendre la transmission des caractères physiques et intellectuels par voie séminale. L'influence de l'hérédité se fait mieux sentir encore dans l'état de maladie que dans l'état de santé. Un germe de mal est déposé par un ascendant dans la constitution organique de l'embryon, par exemple dans le système nerveux et cérébral; les accidents de la vie détermineront chez l'enfant qui va naître et grandir la nature et la forme spéciale de la maladie que ce germe contient en puissance; à moins que, faute de rencontrer des circonstances favorables, le germe ne demeure enfoui dans l'organisation, sans se révéler jamais par aucun signe apparent. Quoi qu'il en soit de l'avenir, l'individu dans la constitution duquel a été déposé par transmission héréditaire le germe morbide doit être considéré dès le principe comme étant dans un état anomal. La prédisposition aux troubles de l'intelligence peut donc, aussi bien que toute autre prédisposition maladive, être transmise par héritage, sans que les ascendants qui la propagent présentent tous les mêmes symptômes morbides, et sans que les descendants qui la reçoivent se ressemblent exactement entre eux ou reproduisent fidèlement les formes de la maladie paternelle.

Les principales causes qui produisent chez les enfants la prédisposition héréditaire aux troubles intellectuels sont chez les parents non-seulement la folie confirmée ou une maladie nerveuse bien apparente, mais de simples bizarreries d'esprit ou de caractère, de simples anomalies du système nerveux, la cécité, la surdité, les tics et les grimaces, l'ivrognerie, certaines particularités de l'union conjugale, la disproportion des années ou le trop grand âge des deux époux, leur parenté, cause bien connue d'abâtardissement dans les espèces animales. Transmise aux enfants, la prédisposition héréditaire peut prendre le même développement et produire les mêmes manifestations que chez les parents : ainsi le fils d'un aliéné sera aliéné lui-même, le deviendra au même âge que son père et délirera sur les mêmes sujets; ou bien le mal sera moins intense chez l'enfant que chez le père et respectera sa raison : celui-ci était fou, celui-là est seulement bizarre, excentrique, original; ou bien les rôles sont renversés, c'est le père qui n'était que singulier d'esprit et de caractère, c'est le fils qui perd la raison. C'est que la bizarrerie, l'excentricité, sans être la folie, est encore ou est déjà un état pathologique; la bizarrerie et la folie sont deux degrés ou deux périodes d'un même mal.

Lorsque la nature, en formant l'embryon, au lieu de le façonner à l'image de ses parents, en fait un type étranger, il suffit, pour qu'elle dépose en lui le germe du mal que d'autres reçoivent par héritage et le prédispose au trouble des facultés intellectuelles, qu'elle le doue spontanément de la même constitution.

qu'elle ne fait que transmettre chez les autres, de telle sorte qu'héréditaire ou inné, le principe morbide agit toujours de la même façon, se cache dans la même organisation et se développe suivant les mêmes lois. Quelle que soit sa généalogie, bien qu'elle ne compte parmi ses parents immédiats ou ses ancêtres, ni fou, ni idiot, ni aucun ascendant dont elle ait pu recevoir par héritage le principe morbide, vous pouvez juger qu'une telle personne est prédisposée aux troubles de l'intelligence, dès que vous remarquez chez elle certains phénomènes tout à fait insignifiants pour des yeux ignorants, des clignements de paupières, des frémissements de lèvres, le bégaiement ou certaines habitudes auxquelles elle se laisse aller sans y songer, par exemple, lorsqu'elle agite sans cesse un objet dans sa main, soit en causant, soit en travaillant, ou bien encore quand vous la voyez douteuse, craintive, inquiète, soupçonneuse, malade imaginaire, se plaignant sans cesse de sa santé, ou enfin quand vous la voyez, au contraire, hardie, inventive, pleine de confiance, téméraire, ambitieuse. Cet état, en effet, c'est la raison, et cependant c'est un état pathologique dont la folie peut sortir. Grossissez un peu les traits : cet homme qui fait une légère grimace en parlant, c'est un maniaque; cet autre, chagrin et plaintif, c'est un hypocondriaque; cet autre encore, fier et content de lui-même, c'est un fou paralytique. Ces légers symptômes attestent une irritabilité nerveuse qui n'est pas la santé parfaite. Celui qui les

présente est prédisposé aux troubles intellectuels par sa constitution innée, aussi bien que d'autres le sont par leur constitution héréditaire; il renferme également dans son cerveau le germe du mal; bien mieux, il est déjà sous l'influence morbide.

Il se peut que le principe morbide transmis par l'hérédité ou déposé librement par la nature dans la constitution organique d'un être humain demeure jusqu'à la mort à l'état virtuel; en ce cas, bien que prédisposé aux troubles de l'intelligence, l'individu conserve durant toute sa vie la plénitude de sa raison. Il est possible, au contraire, que ce germe se développe à une époque ou à une autre et exerce sans arrêt, comme sans obstacle, toute sa funeste puissance; l'individu prédestiné naît idiot, devient imbécile ou aliéné. Mais ce sont là deux états extrêmes entre lesquels il y a place pour une infinité d'états intermédiaires et de degrés transitoires. Il n'y a pas, en effet, la pleine raison d'une part, de l'autre la folie ou l'idiotisme, séparés par une ligne rigoureuse de démarcation ou par un abîme que la maladie franchisse d'un seul bond. La nature, dans la création des êtres, n'a pas procédé « par sauts et par saccades; » elle a suivi une ligne continue, créant entre deux espèces différentes des espèces intermédiaires qui sont le passage insensible de l'une à l'autre. Elle procède partout d'après le même plan. Il n'y a pas non plus la parfaite santé et la maladie absolue; la maladie et la santé se mêlent et se confondent; comme

elles, la raison et la folie se juxtaposent et se marient. De là une étonnante variété d'états intellectuels et moraux qui ne sont ni la maladie dans toute son intensité, ni la santé dans son intégrité, ni la complète démence, ni la pleine raison. De là une multitude innombrable d'intelligences qui ne sont ni parfaitement sensées, ni décidément folles, une famille embarrassante d'individus difficiles à classer dans les catégories trop nettement arrêtées des moralistes, des psychologues, des légistes et des physiologistes, qui déroutent nos habitudes de rigueur ou de précision, dont les pensées réduisent aux abois la critique classique et routinière, dont les actes font le tourment des juges et des jurés. La science pathologique et spécialement la *psychologie morbide* peuvent seules rendre raison de ces intelligences métisses, de ces natures morales hybrides, en montrant associées et combinées dans la constitution organique de ces êtres déclassés la maladie et la santé, l'ivraie morbide et la saine semence. Et c'est la loi d'hérédité qui donne l'explication du mystère; car, lorsque l'hérédité ne peut être invoquée, c'est la loi d'innéité qui procède comme la première et fait sortir les mêmes effets d'une constitution originale que d'une organisation héréditaire.

Vous observez, dans les asiles des aliénés de toutes sortes, des délires qui portent sur toute espèce de sujets, qui troublent certaines facultés déterminées de l'intelligence en respectant les autres, des folies

qui pervertissent les sentiments sans altérer le jugement, qui exaltent certaines passions, poussent les malades à des actes particuliers et criminels, le meurtre, le vol, irrésistiblement et sans motif. Quand vous trouvez dans la parenté d'un homme des fous de ce genre, dans l'histoire de leur folie des faits semblables, et quand vous voyez, en examinant la propre conduite de cet homme, l'image, même pâle et effacée, de ce délire universel dans une exaltation générale des idées, de ces folles hallucinations dans une rêverie habituelle, de cette incurable monomanie dans la poursuite opiniâtre d'une idée fausse ou l'accomplissement d'un objet irréalisable, de ces fureurs hystériques dans une débauche effrénée, de ces penchants irrésistibles au meurtre ou au vol dans la perversion de tous les bons sentiments, dans un homicide accompli sans raison suffisante, dans l'absurde larcin d'un objet aussi vil qu'inutile fait par un homme riche, vous ne dites pas catégoriquement que cet homme est fou, qu'il est décidément malade, vous ne croyez pas cependant qu'il jouisse d'une santé parfaite et de l'intégrité de sa raison; vous vous rendez compte de cet état intermédiaire par un vice caché de la constitution organique qu'il a reçu en héritage, vous expliquez ce qui lui reste de bon sens par l'heureuse influence d'un de ses parents qui a pu balancer et affaiblir l'influence funeste de l'autre. Soyez donc juste aussi quand vous observerez dans un autre homme ce même état mixte, ce même mélange de

folie et de raison; vous ne connaissez point sa famille, ou vous ne trouvez parmi les membres qui la composent ni aliénés, ni paralytiques, ni malades de cette catégorie; eh bien, soyez sûr cependant que quelqu'un de ses ascendants inconnus lui a légué le principe affaibli ou exagéré de son mal, ou expliquez les bizarreries de son esprit et de sa conduite par la constitution vicieuse que la nature lui a faite en vertu de la loi d'innéité.

Ce principe admis, élargissez les rangs, ouvrez des catégories intermédiaires entre la maladie intense et la santé parfaite, entre la folie déclarée et la raison intègre; placez-y toutes les intelligences boiteuses, toutes les natures équivoques, plus loin ou plus près des deux pôles : les rêveurs, les utopistes, les faiseurs de projets, les gens à système, les raisonneurs entichés d'une idée fausse, les visionnaires, les mystiques, les théosophes, eussent-ils de brillants éclairs de raison et des échappées de génie; placez là pêle-mêle ou hiérarchiquement les Platon, les Swedenborg, les Fourier, les Saint-Martin, les Newton commentant l'*Apocalypse* et voyant l'Antechrist dans le pape, les Paracelse, les Lavater, ajoutez des cadres supplémentaires pour les enfants mal nés, réfractaires aux bons sentiments, pour les meurtriers de quinze ans, pour tous les petits monstres d'immoralité qui font le scandale des bourgeois ignorants mais honnêtes, pour les âmes hermaphrodites, les fanatiques, les prostituées, les Caligula, les Héliogabale, les Brinvilliers, les Jacques Clément, les Condamine suivant la guillotine à chacune de ses haltes, les assassins qui ont égorgé trente-quatre victimes pour l'amour de l'art sans en voler une seule. Ce n'est pas tout : à côté des crimes incompréhensibles il faut une place parallèle pour les dévouements inouïs, pour les vertus surhumaines; quoique rares et admirables autant que les autres sont épouvantables et fréquents, les actions sublimes ont, comme les crimes atroces, leur origine et leur cause dans une prédisposition organique; ce sont des âmes de même trempe qui seules sont capables des unes et des autres. Rangeons donc dans cette catégorie nouvelle les Régulus et les Décius, les martyrs qui défient les tourments, les *anges de l'assassinat*, les Judith et les Charlotte Corday, car ces héros que l'on admire ne sont, quoi qu'il en coûte de l'avouer, que « des individus qui, doués de passions fortes, de sentiments élevés, se sentent dominés par l'insurmontable besoin de faire au bonheur de leurs semblables le sacrifice de leur vie. »

Entre les fous et les gens sensés, entre les sains et les malades, parmi tous ces êtres irréguliers qui portent dans leur organisation un vice congénital, maladifs plutôt que malades, et se portant bien plutôt que sains, vivant, en un mot, sous l'influence d'un principe morbide qui ne se développe pas au grand jour ou n'envahit pas tout le système, qui excite la vitalité du cerveau au lieu de briser l'organe, il reste encore une place à prendre : c'est le génie qui l'occupera.

La folie, l'idiotisme, la scrofule, le rachitisme, tous ces phénomènes et tous ces états gradués depuis le moindre tic jusqu'aux crises de l'hystérie, depuis la simple bizarrerie d'esprit jusqu'à la démence, sont des anomalies résultant d'un vice morbide qui a son siége dans le système cérébral et nerveux et se traduit partout et toujours par un excès de vie. Ce n'est pas en ajoutant quelque chose au délire qu'on rendra la raison au fou, mais en retranchant, en tempérant l'activité exagérée de sa pensée. Le premier effet de toute maladie nerveuse est donc d'apporter dans la constitution un nouvel élément de vie, d'imprimer une impulsion inaccoutumée au jeu des organes sur lesquels le mal agit et se concentre, de surexciter, par exemple, l'énergie motrice, s'il fait son lieu d'élection de l'appareil moteur, ou l'activité de l'intelligence, s'il porte son influence sur l'organe intellectuel. Si l'on n'a pas oublié que le principe morbide peut, en se développant, prendre une infinité de formes diverses, qu'il peut se transmettre par voie séminale des parents aux enfants, qu'il peut dans le passage d'une génération à une autre perdre sa force ou acquérir une plus grande vertu; s'il est incontestable que le génie consiste dans un développement extraordinaire des facultés intellectuelles, il n'y a plus la moindre apparence de paradoxe à dire que le génie et la folie ont des racines communes dans l'organisation, que la folie, se transmettant par voie séminale, peut s'affaiblir et se transformer en génie, comme le génie peut dégénérer en idiotisme en passant du père à l'enfant, que le génie, en un mot, ainsi que toutes les anomalies organiques et morales qu'on vient d'énumérer, n'est qu'un état pathologique, une *névrose*.

Quelles sont les conditions organiques les plus favorables au développement des facultés intellectuelles, sinon celles-là mêmes qui donnent naissance au délire? Il est vrai qu'en même temps que l'organe fonctionne avec plus d'énergie, il court de plus grands risques de se dérégler ou de se briser dans son action violente, et que, plus l'esprit s'élève, plus la chute est facile et dangereuse. Cette parenté, cette identité originelle de la folie et du génie, que les considérations précédentes rendent au moins vraisemblable, des preuves directes et nombreuses en font une indubitable vérité. Il est un état organique et mental où la puissance intellectuelle atteint son apogée, c'est l'inspiration. Or l'inspiration et la folie offrent de telles ressemblances qu'il est malaisé de les distinguer l'une de l'autre. Le temps n'est plus où l'inspiration pouvait être attribuée à l'esprit divin remplissant le poëte ou le prophète; c'est une sorte d'érection cérébrale qui a pour effet d'abolir la volonté et de surexciter l'intelligence, qui a pour cause une crise nerveuse, c'est un vrai délire. Les seules pensées conçues dans ce délire ont une valeur et une beauté que connaît rarement le délire du maniaque; encore ne sont-elles pas toujours exemptes de conceptions folles et de franches hallucinations. Ce que fait la nature en vertu de la double loi de l'hérédité ou de l'innéité, en déposant

dans la constitution nerveuse de l'embryon un principe morbide, d'autres causes, d'autres agents le peuvent aussi produire accidentellement, en surexcitant de la même manière les organes intellectuels, par exemple, une idée opiniâtre, une volonté ferme, une croyance enracinée, mieux encore certaines substances toxiques dont l'action porte momentanément le trouble dans l'économie des organes et de leurs fonctions, le café, l'opium, l'extrait de chanvre indien. C'est par le surcroît d'énergie que le poison communique au cerveau que l'intelligence s'exalte, que les idées se multiplient, qu'un sentiment d'orgueil et de béatitude remplit d'abord l'âme du mangeur de haschisch. Ainsi fait la fièvre en apportant aux centres nerveux le sang en abondance, ainsi l'approche de la mort en plaçant le cerveau dans des conditions toutes nouvelles. Au moment de mourir, il arrive souvent que l'intelligence s'élève, non parce que l'âme (vaine parole!) commencerait à se dégager de son enveloppe mortelle, mais parce que le dernier combat est une profonde révolution dans les organes. L'agonie a plus d'une fois inspiré les musiciens et les poëtes, elle en a suscité d'inconnus sur le lit de mort.

C'est donc une erreur, si vieille et si accréditée qu'elle soit, que l'aphorisme du poëte, *mens sana in corpore sano*. Au contraire, la force et la grandeur de l'intelligence ne peuvent exister qu'au prix de la maladie du corps. Une organisation saine et fonctionnant régulièrement communique à l'esprit sa régularité, mais ne l'élève jamais au-dessus de la médiocrité. Un homme sain de tous points « pourra être doué d'un sens droit, d'un jugement plus ou moins sûr, d'une certaine imagination; ses passions seront modérées; toujours maître de lui-même, il pratiquera mieux que personne la doctrine de l'intérêt bien entendu; ce ne sera jamais un grand criminel, mais il ne sera jamais non plus un grand homme de bien, il ne sera jamais atteint de cette maladie mentale qu'on nomme génie. » Ne soyez donc pas étonné désormais si vous voyez la folie se marier au génie dans les pensées, les actes, les œuvres des hommes les plus illustres; si l'on vous dit que la plupart d'entre eux ont la même constitution, le même crâne que les idiots; s'ils comptent parmi leurs ascendants, leurs descendants ou leurs collatéraux des aliénés de toute sorte; s'ils meurent eux-mêmes fous, déments, apoplectiques, paralytiques. La folie sous toutes ses formes est toujours suspendue sur leur tête; il n'a tenu le plus souvent qu'à bien peu de chose qu'ils naquissent idiots, il s'en est fallu d'aussi peu que tels idiots devinssent des hommes de génie. Les êtres régulièrement organisés ne sont point exposés à ces fortunes extrêmes. Aristote vous le disait bien, il y a plus de deux mille ans, que tous les grands hommes sont mélancoliques, c'est-à-dire, en grec, véritablement fous. Voyez un homme de génie dans son cabinet, à sa table de travail; vous croiriez être aussi bien dans la cellule d'un maniaque, tant ses habitudes sont bizarres et extrava-

gantes; il n'y a pas jusqu'aux caractères de son écriture qui ne rappellent souvent le griffonnage d'un fou. Le génie n'est qu'une *névrose*.

Voilà la théorie, voici les faits et les exemples. Malgré le silence des biographes qui ne soupçonnent pas l'importance de certains détails, malgré la dissimulation des familles qui cachent comme une honte les maladies qui affligent ou ont affligé quelqu'un des leurs, on peut dans un grand nombre de cas reconstituer à chaque homme de génie et son diagnostic personnel et sa généalogie ou sa descendance au point de vue médical. Examinez individuellement la vie des hommes illustres, sans rechercher d'où ils viennent, sans tenir compte de leur parenté; ils vous offriront toutes les variétés des maladies nerveuses. Les aliénés sont nombreux dans leurs rangs : Lucrèce était maniaque, Lucullus est mort en démence, le cardinal de Richelieu s'imaginait être cheval, galopait autour d'un billard, hennissant et lançant des ruades à ses domestiques; O'Connell, Donizetti ont succombé à la paralysie générale ; Zimmermann, Haller, Rousseau, Aug. Comte, le Tasse, Swift vécurent ou moururent fous. Les hallucinés se comptent par centaines : Socrate, Brutus, Charlemagne, Napoléon Ier, Bernadotte, Descartes, Pascal, Malebranche, Bossuet, presque tous les saints, saint Dominique, saint François Xavier, saint François de Sales, saint François d'Assise, Ignace de Loyola, Mahomet, Savonarole, Luther, Swedenborg, Cardan, Van Helmont, Saint-Martin, Fourier; nommons Jeanne Darc sans commentaires et passons. Les grands esprits seulement bizarres ne méritent pas qu'on les nomme, tant ils sont nombreux. Les corps malingres, infirmes ou difformes ne sont pas plus rares; leurs infirmités, leurs difformités sont de toutes sortes : Périclès et saint Thomas avaient une tête énorme; Agésilas, Tyrtée, Talleyrand étaient boiteux; après les boiteux, les bossus : Ésope, Galba l'orateur; après les bossus, les bègues, Alcibiade, Démosthène, Turenne ; les scrofuleux ou les rachitiques, Catherine de Médicis, Christine, Pope, Gibbon, Byron, Washington ; les épileptiques, César, Pétrarque; les ivrognes, Alexandre, fils d'ivrogne, mort de la folie des ivrognes, Attila, Hoffmann et *Lui;* les enfants précoces, Voltaire et Mozart. On ne viendrait pas à bout d'énumérer tous les hommes célèbres morts d'une affection cérébrale ou nerveuse, apoplexie ou paralysie ou d'un mal qui prédispose aux congestions du cerveau, comme les maladies du cœur : c'est la fin la plus commune des grands hommes. Ceux qui ont attenté à leurs jours avec ou sans succès, ou qui n'ont eu que le vague désir de se donner la mort, sont également trop nombreux, depuis Aristote, qui se précipita dans l'Euripe, désespéré de ne pouvoir trouver la cause de ses flux quotidiens, ou s'empoisonna à soixante-dix ans, jusqu'à Chateaubriand, *Raphaël* et *Elle*. Quand la vie même de l'individu n'accuse aucun vice organique, les ascendants, les descendants, les collatéraux en révèlent chez lui la présence : un frère,

mort d'apoplexie, prouve que le vice morbide existait comme la cause de son génie chez Louis XIV, une nièce expirant de joie et de surprise chez Leibnitz, une sœur folle chez Hégel, un fils idiot ou des enfants précoces et enlevés avant l'âge chez Tacite et Quintilien. Des familles entières sont marquées du signe fatal : Charles-Quint, fils de Jeanne la Folle, père de Philippe II, chauve, bègue, épileptique, règle ses horloges et assiste vivant à ses funérailles. Louis XI, petit-fils de Charles VI le fou, fils de Charles VII le faible, qui se laissa mourir de faim craignant d'être empoisonné par son fils, est le père de Charles VIII le victorieux, mort prématurément, et de Jeanne, répudiée par Louis XII pour sa laideur et sa difformité. Pierre le Grand et sa race sont des modèles en ce genre : imbéciles, fous, furieux, épileptiques, parricides, tels sont les Romanoff. Dans de telles familles, si quelque individu paraît exempt du mal, il en porte la marque dans son génie même : le grand Condé n'a fait souche que d'avortons, d'hallucinés, de fous ou de rachitiques.

N'est-ce pas assez de faits pour confirmer la théorie? D'ailleurs, la liste demeure ouverte, et chacun pourra certainement y ajouter quelque nom. La folie, l'idiotisme, le rachitisme, la scrofule et bien d'autres maux ont avec le génie des racines communes. Pour embrasser d'un seul coup d'œil toute la doctrine et la filiation de toutes ces anomalies organiques et intellectuelles, jetez les yeux sur la planche qui accompagne

le livre de M. Moreau, ou bien représentez-vous un arbre avec ses branches, ses rameaux et ses feuilles : la souche, c'est une certaine constitution héréditaire ou originale ; elle plonge ses racines dans la matière des nerfs et du cerveau, et la séve puissante du mal fait éclore et alimente toutes les maladies nerveuses. Cet arbre ne porte qu'un fruit, le génie ; et ce beau fruit nourrit un ver.

IV

J'ai conscience d'avoir exposé avec la plus grande impartialité et aussi exactement que possible la doctrine de M. Moreau. Je ne crois pas lui avoir fait d'autre tort que le dommage qu'une analyse de quelques pages fait nécessairement au livre qu'elle abrége ; je suis sûr que l'auteur rendrait cette justice au résumé de sa doctrine et y reconnaîtrait sa pensée réduite, mais non défigurée. Je tâcherai d'observer la même impartialité en examinant le système de M. Moreau ; mais, comme on ne peut abdiquer sa liberté de juger, ni se dépouiller qu'à bon escient de ses croyances quand elles sont motivées, je ne puis promettre que la plus sincère bonne foi dans la critique, le respect de l'opinion d'autrui dans la contradiction, l'acceptation la plus franche des principes évidents, des arguments solides, des conclusions rigoureuses, en un mot, de

tout ce qui sera, du moins à mon jugement, la vérité manifeste ou démontrée.

Si paradoxale que soit au premier abord la thèse de M. Moreau, l'argumentation à la fois ample et serrée par laquelle il la soutient et la développe est nouvelle assurément ; la thèse elle-même ne l'est pas, l'auteur le sait et le proclame. Loin que ce puisse être un motif pour en suspecter la vérité, ce doit être une raison, au contraire, pour l'accueillir avec moins de défiance et même avec faveur. La doctrine entière de M. Moreau peut se décomposer en quatre propositions fort différentes de nature et de valeur. La première, c'est que la diversité des intelligences individuelles a pour cause unique la différence des organes dans les individus ; la seconde, c'est que la folie est une maladie corporelle dont le délire n'est qu'un symptôme ; la troisième, que la folie peut s'allier, dans toutes les proportions, avec la raison, et qu'en fait cette alliance est fréquente ; la dernière, enfin, c'est que le génie lui-même, comme toute autre puissance intellectuelle, a sa raison d'être et sa cause dans la constitution organique, qu'il est le résultat d'une maladie, ou tout au moins d'un état morbide de la même nature que la folie et l'idiotisme. Or, ces quatre propositions, si on les considère une à une, se sont toutes déjà produites séparément à une époque plus ou moins reculée. La philosophie du XVIIIe siècle n'était pas généralement éloignée de cette pensée, que la différence des intelligences pourrait bien ne provenir que de la diversité

des organes ; c'était une opinion particulièrement chère au spiritualiste Ch. Bonnet, aussi n'était-elle pour lui qu'une hypothèse très-vraisemblable. Quelque différence qu'il y ait entre la doctrine de M. Moreau et celle de Gall, la même pensée fait aussi le fond le plus solide de la phrénologie ; mais, si les phrénologues ne sont pas parvenus à en mieux prouver la vérité, cette fois du moins ce ne fut pas une réserve spiritualiste qui gêna leur démonstration. Malgré l'opposition de quelques physiologistes de l'Allemagne et l'autorité de Leuret, l'explication de la folie la plus généralement acceptée aujourd'hui par la science médicale, c'est que la folie est une maladie comme une autre qui a son siége dans les organes. D'un autre côté, M. Lélut, dans deux livres pleins de science et d'intérêt, s'est efforcé de prouver que la raison et la folie, loin de s'exclure, peuvent habiter ensemble dans le même esprit, que des hommes doués des facultés intellectuelles les plus remarquables ont été sujets à des hallucinations fréquentes, sans que leur génie en fût amoindri ; et il a proposé comme de mémorables exemples de ce mariage du génie et de la folie, Socrate et son démon, Pascal et son amulette. Enfin, Aristote, reproduit par Cicéron et par Sénèque, a écrit dans ses *Problèmes* cet apophthegme dont la concision, il est vrai, étonne l'esprit bien plus qu'elle ne l'éclaire : « Les hommes que leur génie a rendus célèbres, philosophes, politiques, poëtes ou artistes, ont tous été mélancoliques. » La nouveauté, l'originalité de la doc-

trine de M. Moreau consiste donc en ce qu'il a recueilli le premier en un corps ces affirmations éparses, qu'il en a fait un système homogène et a entrepris d'en établir démonstrativement la vérité, en ce qu'il a donné la plus large interprétation à une loi dont les physiologistes modernes font déjà le plus grand usage, la loi d'hérédité, rapprochant les faits les plus dissemblables en apparence et les confondant en un même principe, au nom de la loi nouvelle. Si je rappelle ici ces antécédents de la doctrine de M. Moreau, ce n'est pas pour diminuer en rien le mérite de son livre, c'est pour donner à sa théorie quelque apparence d'antiquité et la rendre ainsi plus acceptable. En effet, la trop grande nouveauté, en de certains sujets, effarouche souvent les esprits timides ou imbus de préjugés ; d'ailleurs, je ne fais qu'imiter M. Moreau lui-même qui n'a garde de se priver d'aussi bons auxiliaires qu'Aristote, Diderot, Ch. Bonnet, M. Lélut et un grand nombre de ses collègues.

De ces quatre parties de la thèse de M. Moreau, il en est deux dont l'importance est capitale, qu'il est bien plus difficile au lecteur d'admettre, à l'auteur d'établir démonstrativement; ce sont la première et la dernière. Beaucoup de lecteurs, parmi ceux-là surtout qui, sans avoir fait de l'aliénation mentale une étude particulière, ont vu tout près d'eux la folie naître insensiblement chez un de leurs parents ou de leurs amis, admettront sans grande difficulté que le trouble des facultés intellectuelles, quelque cause occasionnelle qui ait pu le déterminer, n'est que la conséquence immédiate du trouble des organes ou de leurs fonctions, en un mot, que la folie, comme tout autre mal, a son siége dans les organes. M. Moreau le sait bien et ne s'attarde pas à démontrer une vérité très-vraisemblable dès le premier aspect. Il nous renvoie de même, ou peu s'en faut, aux deux livres de M. Lélut, pour nous faire persuader par lui que la raison, le génie même, peut coexister avec la folie ou l'hallucination. Cette seconde vérité, depuis qu'elle n'est plus tout à fait nouvelle, et qu'au premier étonnement a succédé la réflexion, n'est ni plus invraisemblable, ni plus difficile à accepter que l'autre. En effet, si M. Lélut, telle est ma conviction personnelle que beaucoup de bons esprits partagent encore, n'est pas parvenu à démontrer le fait historique de l'hallucination de Socrate, il a prouvé surabondamment l'existence chez Pascal d'un véritable trouble intellectuel. On pourra discuter longtemps encore sur l'authenticité ou l'interprétation de certains faits biographiques, mais le principe général, la possibilité du fait et sa fréquence plus ou moins grande peuvent être considérés aujourd'hui comme des vérités acquises à la science. Ce qu'on ne me persuadera pas, du moins sans de bons et solides arguments, c'est d'abord que la diversité des organes soit la seule cause de la variété des intelligences; c'est encore que le génie soit une *névrose*, à savoir, l'effet d'un principe morbide déposé dans l'organisation du système cérébral. Ce sont là les deux points sur les-

quels il convient d'insister tout particulièrement. Il faut examiner aussi la valeur de cette loi d'hérédité et de son annexe, la loi d'innéité, sans cesse invoquées dans le cours de l'ouvrage et qui rendent compte de tous les faits.

Ce principe, que la variété des intelligences a pour cause unique la diversité des organisations individuelles, est le fondement de toute la doctrine, la loi d'hérédité en est la cheville ouvrière, l'assimilation du génie à la folie en est la conclusion. C'est dans cet ordre qu'il est convenable d'examiner ces différents éléments du système.

V

J'ai certainement le plus vif désir de complaire à M. Moreau, en m'abstenant de dire que la doctrine qu'il professe est le plus complet matérialisme, puisqu'il prévient le lecteur que ce jugement lui est désagréable; mais, avec la meilleure volonté du monde, il faut bien en venir là, et dès le principe, d'abord parce que cela est rigoureusement vrai, ensuite parce qu'il est impossible, dans la question dont il s'agit, quoi qu'en puisse dire M. Moreau, de mettre hors de cause la nature du principe pensant et d'admettre à ce sujet telle hypothèse que l'on voudra. Je ne comprends pas d'ailleurs pourquoi M. Moreau a tant à cœur de ne point paraître ce qu'il est; quand on a une opinion que

l'on sait réfléchie et que l'on croit fermement être vraie, il n'y a pas aujourd'hui de raison pour la dissimuler et pour être chagriné de se la voir imputer justement. Nous ne vivons plus, Dieu merci, dans un temps où l'on brûle les écrivains, ou tout au moins leurs écrits, pour des opinions philosophiques. Si cette absurde et cruelle intervention de la force intolérante s'exerçait encore de nos jours, on ferait un bel auto-da-fé de physiologistes, surtout de médecins d'aliénés, car il en est plus d'un qui sent le fagot : on brûlerait M. L...., on brûlerait M. D.....; je m'arrête, j'aurais l'air de dresser une liste de proscription. Je ne veux faire brûler personne, même en effigie. Tout ce que je puis faire pour concilier mon désir d'être agréable à M. Moreau et l'impérieuse nécessité de dire ce qui est vrai, c'est de constater que la doctrine de M. Moreau est le pur matérialisme, sans faire de cette affirmation une accusation, de le dire sans malveillance, sans indignation; c'est de prouver qu'il est indispensable, dans la question qui nous occupe, pour un auteur, d'avoir et de professer hautement sur la nature du principe pensant une opinion catégorique, pour un lecteur, de savoir ce que pense de l'existence et de la nature de l'âme celui qui prétend expliquer ce que c'est que le génie; qu'il est absolument impossible à l'un comme à l'autre d'accepter indifféremment une croyance ou une hypothèse quelconque; c'est, au lieu « d'opposer à ses idées une espèce de fin de non-recevoir avec des phrases sonores mais creuses, si fort en

usage parmi certains dialecticiens, » de démontrer, sans aucune sonorité dans les paroles, simplement, mais clairement, que cette imputation de matérialisme est légitime et nécessaire, de faire voir que l'argumentation de M. Moreau est sans aucune force, que ses conclusions n'ont aucune valeur, s'il persiste à écarter comme inutile et intempestif l'aveu de sa croyance sur la nature corporelle ou immatérielle du principe pensant; qu'il fait le plus grand tort à la thèse qu'il défend en voulant obstinément cacher son matérialisme, comme s'il en avait honte ou comme s'il avait peur. Cela fait, j'accepterai la discussion de sa thèse, soit sur le terrain ambigu où il se pose, soit sur celui du matérialisme avoué.

M. Moreau paraît goûter médiocrement la philosophie; il en a le droit, mais il a du moins le tort de la confondre tout entière dans la philosophie scolastique. Il aime moins encore la pure psychologie, et il a pleinement raison cette fois, à la condition cependant qu'il ne s'agisse jamais que de problèmes tels que la question qu'il traite. Il demande très-justement que, dans l'étude de l'homme, on fasse une plus large part à l'organisation et à toutes les modifications normales ou irrégulières qu'elle éprouve. Mais n'est-ce pas manifester bien durement son peu de goût pour les spéculations philosophiques que d'appliquer à la psychologie la réponse d'Hamlet : *Des mots*, *des mots*, *des mots?* Eh! mon Dieu, il y en a partout, dans les sciences comme dans la littérature, de ces mots qui

font plus de bruit dans l'oreille que de lumière dans l'intelligence. Sans parler de la déclamation et de l'emphase, dont il ne faut accuser que les individus et qu'une plume malhabile laisse se glisser dans les livres de médecine aussi souvent que dans les traités de philosophie, je ne sais si certains mots, que je crois comprendre cependant et que je trouve dans beaucoup de traités de médecine, voire dans certains livres de médecine mentale, renferment un sens beaucoup plus clair, une idée plus positive et plus savante que les quelques barbarismes que plusieurs philosophes ont le tort de se permettre. Il faut du moins que chacun les pardonne à autrui pour être pardonné à son tour.

Faisons donc une large part à l'étude des organes sains ou malades dans l'étude de l'homme; rien n'est plus juste. Une part équitable, c'est la moitié; une très-large part, une part léonine, si vous voulez, c'est encore plus, mais ce n'est pas le tout. Il en faut abandonner quelque chose, si peu que ce soit. M. Moreau ne l'entend pas ainsi, à voir comment il procède; et la part qu'il réclame dans l'étude de l'homme pour la physiologie et la pathologie, ce n'est rien moins que la totalité. Ceci n'est plus juste ni conforme soit aux stipulations écrites de l'auteur, soit à la logique. Il faut laisser quelque chose à faire à la psychologie; l'étude de l'âme doit entrer pour un élément dans l'étude de l'homme, si « l'être humain est, selon l'opinion la plus généralement admise, un composé d'organes et d'un principe immatériel. » C'est dans le cas

seulement où l'homme ne serait qu'un composé d'organes, où l'âme ne serait autre chose que l'ensemble de certaines fonctions organiques réunies pour la commodité du langage sous une dénomination conventionnelle, que, la psychologie devenant une branche de la physiologie, l'étude des organes et de leurs fonctions représenterait la science de l'homme tout entier. Tant que l'on ne dira pas catégoriquement qu'il en est ainsi, tant qu'on acceptera ou qu'on aura l'air seulement d'accepter l'opinion « la plus généralement admise, » l'étude des organes sains et malades ne sera pas l'étude de l'homme tout entier, et il faudra compter de temps à autre avec la psychologie.

Quelque influence que l'organisation et ses accidents divers exercent sur l'intelligence et ses manifestations, il est rigoureusement illégitime de chercher dans la seule organisation la cause de tous les phénomènes intellectuels, des facultés de l'esprit, de la force ou de la faiblesse et des variations de l'intelligence dans les différents individus. Puisque l'âme et sa nature immatérielle ne sont pas niées formellement, il est au moins possible, sinon probable, que chaque âme, aussi bien que chaque corps, renferme en elle un principe d'action particulier, qu'elle ait son individualité, différente de celle de toute autre, qu'elle tienne de la nature qui l'a créée certains caractères personnels, des puissances, des dispositions aussi variées que sont les caractères des différentes organisations corporelles. Donc, de deux choses l'une : ou bien l'âme est un principe immatériel, que vous le croyiez en effet, ou seulement le laissiez croire ; dans ce cas, vous n'avez rien démontré, tant que vous n'avez étudié que le corps et ses organes ; vous n'avez prouvé à personne que la diversité des intelligences ait pour cause unique la variété des organisations, que le génie ne soit, lui aussi, que le résultat d'une certaine constitution organique, saine ou malade ; car il est au moins possible que le génie soit un don naturel de l'esprit. Ces mots renferment peut-être une erreur, mais ce n'est point une phrase sonore et vide de sens, tant qu'on n'a pas prouvé, dans l'hypothèse actuelle, que le contraire est vrai. Ou bien l'âme n'est que le cerveau, ou quelques-unes de ses fonctions réunies sous une dénomination commode, elle n'est pas un principe immatériel ; en ce cas, commencez par le dire franchement et nettement, ensuite ne vous donnez pas tant de peine pour prouver que la différence des organisations est la seule cause de la variété des intelligences ; car, dans cette seconde hypothèse, cela est désormais évident. Dans le premier cas, vous n'avez rien démontré ; dans le second, vous n'avez rien à démontrer.

Si l'on s'en rapportait à quelques paroles de l'*Introduction*, on pourrait croire que M. Moreau accepte la première hypothèse ; on se tromperait. Il permet que les autres l'acceptent, sans l'accepter lui-même expressément, voilà tout. On ferait même, en un certain sens, injure à sa perspicacité, si l'on prenait ses

propres paroles à la lettre, si on lui attribuait une foi, même chancelante, à l'immatérialité du principe pensant. Il a trop de jugement, en effet, pour ne pas s'être aperçu lui-même que si, après avoir reconnu ou seulement supposé que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, il n'étudiait que les organes, il ne pourrait légitimement rien conclure de positif et de rigoureux sur ce qui se passe dans l'esprit. Malgré tous les voiles dont M. Moreau se plaît à envelopper sa propre opinion, il est évident que c'est à l'autre hypothèse qu'il adhère. En permettant au lecteur de faire toutes les suppositions qui lui conviendront le mieux sur la nature de l'âme, en reconnaissant que l'opinion la plus généralement admise est que l'homme se compose d'un corps et d'un esprit, M. Moreau a voulu faire une concession pour la forme aux exigences des philosophes spiritualistes, afin de ne pas ameuter contre lui des critiques comme celui qui écrit ces lignes; il a voulu se mettre à l'abri de leurs importunités dans une neutralité apparente, disant : Je suis physiologiste et médecin, mon droit est d'étudier les organes, leurs fonctions, leurs phénomènes, sans m'occuper de la nature du principe pensant; vous-même, faites-vous de ce principe telle idée qu'il vous plaira, à moi personnellement cela m'est indifférent et ne peut modifier en rien ma théorie médicale. Je conviens que cette neutralité serait fort commode, mais elle est impossible; ce droit que M. Moreau invoque, pour lui-même comme pour tout médecin, de

n'être pas sommé de faire à tout propos une profession de foi sur la nature du principe pensant, est incontestable; mais ce n'est pas ici le lieu de le revendiquer. M. Moreau fait une confusion qu'il est très-important et très-facile de dissiper.

« En médecine, dit-il, citant les paroles d'un de ses collègues, Dieu et l'âme sont questions réservées, comme aussi et avant tout ce sont questions sacrées; et celui-là serait un barbare, un revenant du moyen âge en même temps qu'un impie de la plus dangereuse espèce, qui oserait livrer le nom de Dieu aux vicissitudes de la discussion philosophique. » Je crois n'être ni un revenant, ni un impie, et je reconnais pour la plupart des cas la vérité de ces paroles; mais il est des circonstances et des questions toutes particulières où elles cessent d'être vraies, où le médecin ne peut plus revendiquer le droit du silence. D'abord il ne s'agit point de Dieu, mais de l'âme. Si j'appelle le médecin près de moi pour qu'il me guérisse de la fièvre, si je lis un traité sur la digestion, la circulation du sang ou la formation des os, je ne m'inquiéterai pas de savoir si l'homme de l'art qui me donne ses soins ou l'homme de science qui m'expose ses idées physiologiques pense ou non que l'âme est un principe immatériel; cela ne fait rien à l'affaire : qu'il me guérisse, qu'il m'apprenne ce dont je veux m'instruire, voilà ce qui importe; l'âme est une question réservée. Mais, lorsqu'il ne s'agit plus de me guérir, lorsqu'il est question des phénomènes de l'intelligence

et de la volonté, en un mot, des facultés et des actes qui appartiennent à l'esprit, si l'esprit existe; quand un auteur ne recherche pas seulement quelle influence les organes et leurs fonctions exercent sur les facultés intellectuelles et morales, mais prétend encore me révéler ce qui fait qu'une telle intelligence est médiocre, une telle autre supérieure, qu'un tel homme est vicieux et criminel, un tel autre bon et vertueux, la première question que tout esprit sensé et ami de la lumière lui adressera, sera celle-ci : Croyez-vous que l'âme, quoique intimement unie aux organes, soit un principe immatériel, ou pensez-vous que juger et vouloir soient des fonctions organiques? S'il croit à l'immatérialité du principe pensant : En ce cas, lui dirai-je, vous rechercherez certainement si les différents esprits ne peuvent avoir reçu directement de la nature des facultés supérieures ou médiocres, indépendamment de l'influence qu'une heureuse ou malheureuse organisation peut exercer sur leur développement; sinon, toute votre argumentation serait boiteuse et vos conclusions absolues, illégitimes. S'il croit que le cerveau pense et veut et que moi-même j'adhère par hasard à sa croyance, fermons le livre, il est inutile. En effet, si c'est le cerveau qui pense, je n'ai pas besoin qu'on me démontre que la régularité ou l'énergie d'une fonction organique dépend de la constitution et de la puissance de l'organe. Mais que cet auteur, médecin ou non, ne me dise pas : « Il est indifférent à la nature essentielle

du principe pensant que l'on rattache les divers modes d'activité dont il est susceptible à tel ou tel état de la substance nerveuse, à telle ou telle combinaison des éléments constitutifs de l'organisation en général et du cerveau en particulier... En conséquence, pour nous, par pure supposition et pour les besoins de la spécialité de nos recherches, l'âme n'est que le corps lui-même, considéré relativement à quelques-unes des fonctions ou facultés dont sa nature et son organisation particulière le rendent susceptible. » Non, certes, cela n'est pas indifférent, et cette pure supposition n'est possible que si vos conclusions demeurent spéciales comme vos recherches, si vous ne prétendez qu'à décrire les conditions organiques favorables ou défavorables à l'exercice et aux manifestations de l'intelligence, si vous reconnaissez hautement qu'il y a ou qu'il peut y avoir d'autres conditions que celles que vous trouvez dans l'organisation, que si vous faites expressément des réserves en faveur des qualités naturelles de l'esprit que vous ne soumettez pas un seul instant à votre examen.

M. Moreau invoque l'autorité de Ch. Bonnet et cite ses paroles : « Il faut toujours en revenir au physique comme à la première origine de tout ce que l'âme éprouve. » En effet, Ch. Bonnet pensait, comme M. Moreau, que la seule cause de la diversité des intelligences est la variété des organisations individuelles; mais il était impossible d'invoquer une autorité plus compromettante et qui mît dans un plus

grand jour le vice radical de l'argumentation de M. Moreau. Ch. Bonnet acceptait aussi, et sérieusement cette fois, l'opinion la plus généralement admise sur la nature immatérielle du principe pensant; en conséquence, il se croyait obligé de tenir quelque compte de cette autre partie de l'homme, et, pour que son explication de la variété des intelligences eût quelque apparence de rigueur, il était contraint d'admettre que toutes les âmes humaines sont exactement semblables et dépourvues de personnalité. Cette première et étrange hypothèse était en effet nécessaire; mais, si étrange qu'elle fût déjà, elle l'entraîna à de véritables extravagances. Les âmes des bêtes, croyait-il, sont aussi semblables entre elles et semblables aussi aux âmes humaines. En un mot, le ridicule roman de la *Palingénésie* est sorti comme une conséquence naturelle de cette première thèse, que la diversité des organes est la seule cause de la variété des intelligences, étant admise la nature immatérielle du principe pensant. Que M. Moreau choisisse donc entre ces deux partis; qu'il dise avec Ch. Bonnet, dont il invoque l'autorité, que tous les esprits humains sont semblables; pour sauver à la fois son spiritualisme douteux et la rigueur de son argumentation, c'est le moins qu'il puisse faire. Ou qu'il nous montre à découvert le fond de sa pensée, au lieu de la cacher en la laissant fort bien deviner; qu'il déclare hautement qu'il ne croit pas à l'immatérialité du principe pensant. De toutes façons, je repousserai sa doctrine :

dans le premier cas, parce que l'autorité de Ch. Bonnet est loin de suffire à me persuader que toutes les âmes humaines soient exactement semblables et douées au même degré des mêmes puissances; dans le second, parce qu'on ne m'a pas démontré que ce soit le cerveau qui pense et que je crois avoir de très-bonnes raisons d'admettre le contraire.

Décidément l'indifférence est impossible, la neutralité n'est pas tenable; dans de semblables conditions le silence même est significatif, et l'on comprend aisément ce que se taire veut dire. Un instant, cependant, j'ai cru que M. Moreau sortait effectivement de sa position équivoque; bien mieux, j'ai cru qu'il faisait une réserve expresse en faveur de l'esprit et des dons intellectuels que pouvait faire la nature à chaque âme individuelle. En effet, c'est avec surprise et plaisir que je lus les premiers de ces mots : « Assurément, je me hâte de le dire (à la 398e page, c'était invraisemblable; mais, pensais-je, mieux vaut tard que jamais), de peur qu'on n'exagère notre pensée, ce serait commettre une grossière erreur que de chercher dans les seules conditions organiques dont nous venons de parler, la source du génie ou seulement d'une certaine supériorité des facultés intellectuelles. Il reste toujours une *inconnue*, *quid divinum*, à dégager; autrement le génie serait aussi commun qu'il est rare, par la facilité que chacun aurait de s'en procurer à l'aide de quelques excitants cérébraux. » Cette *inconnue*, je l'avoue, ce *quid divinum* surtout

me plaisait, peut-être à cause de la sonorité du mot. J'y voyais une justice tardive rendue à l'esprit humain et à la puissance de la nature qui pouvait créer des intelligences supérieures à d'autres, aussi bien que des corps mieux organisés. Je me trompais, mais mon erreur n'a pas duré longtemps; la même page où ces mots se lisent en renferme l'explication la plus complète. Ces conditions organiques qu'il ne faut pas seules considérer comme la source du génie, ce sont les états morbides qui ne font que favoriser l'activité de l'intelligence en surexcitant celle de l'organe; l'*inconnue*, le *quid divinum*, ce sont « certaines qualités intrinsèques qui sont de l'essence même de l'organisation. » Voilà qui est clair, et nous aurons bientôt l'occasion de rappeler ces paroles et d'en tirer profit. Si M. Moreau se hasarde quelque peu hors de ses retranchements, c'est dans une note de la page 477; et ce n'est pas évidemment au spiritualisme qu'il fait des avances.

M. Moreau a donc porté le plus grave préjudice à la première partie de sa thèse par son impossible et prétendue neutralité. Spiritualiste, son argumentation est sans force et sans vigueur, puisqu'il ne tient aucun compte de l'esprit et de ses qualités naturelles, au moins possibles. Matérialiste, il se donne une peine inutile en travaillant à démontrer ce qui, dans l'hypothèse, est incontestable, à savoir, que les seules variétés de l'organisation font la diversité des intelligences, puisque c'est l'organe lui-même qui est supposé penser et vouloir.

VI

M. Moreau avait absolument besoin de ce premier principe; voilà pourquoi il s'est épuisé en efforts superflus pour le démontrer, au lieu de le poser simplement comme un corollaire du matérialisme, croyant peut-être donner le change aux esprits inattentifs, sur le vice radical de son argumentation, par le déploiement d'un grand appareil. Il a besoin aussi, pour arriver à son but et prononcer le dernier mot de sa doctrine, « le génie n'est qu'une névrose, » d'un moyen puissant d'investigation qui lui permette de pénétrer les mystères de chaque organisation individuelle, d'y voir comme à découvert le germe morbide qui s'y dérobe au simple regard. Ce moyen d'un si merveilleux effet, quoique fort simple en lui-même, cette lumière qui doit éclairer les dernières profondeurs du système nerveux et cérébral, c'est la loi d'hérédité doublée de la loi d'innéité. A la clarté de ce double flambeau, la constitution ordinairement si obscure de chaque individu n'a presque plus de secrets pour le médecin; il voit dans l'organe cérébral le germe encore enveloppé de la maladie, avant qu'il se manifeste par aucun signe extérieur. La loi d'hérédité, complétée par la loi d'innéité, révèle et explique tout. C'est pour cela

même que je crains qu'elle ne révèle pas grand'chose et qu'elle n'explique rien. C'est le sort ordinaire des panacées et des formules universelles, de ne rien guérir que par hasard et de n'avoir de scientifique que l'apparence.

Examinons la valeur réelle de ces deux lois, voyons si le large usage qu'en a fait M. Moreau est légitime, s'il n'a pas été trompé par une illusion, par laquelle il est d'autant plus facile de se laisser abuser qu'elle promet de plus nombreuses découvertes et qu'on a un plus grand désir de connaître. Un individu peut transmettre à ses descendants, par voie séminale, les qualités ou les vices de sa propre constitution, c'est un fait incontestable. Le vice héréditaire peut être amendé ou exagéré naturellement ou par l'influence de l'individu de l'autre sexe, en se transmettant d'une génération à une autre; rien de mieux. Si le père est fou, le fils peut l'être également; il peut n'être qu'original et bizarre, il peut être idiot. Voilà dans sa plus grande simplicité le fait ou la loi d'hérédité. Il est trop évident que ce fait a une extrême importance et qu'on en peut retirer les plus utiles indications. Par exemple, si l'enfant d'un père que je sais être mort aliéné montre certaines bizarreries de caractère ou de conduite, je suis averti et je dois craindre l'invasion de l'imbécillité ou de la folie. Ni la réalité ni la fréquence du fait de l'hérédité ne sauraient être révoquées en doute, non plus que l'importance que le médecin doit attacher à observer suivant quelles lois

se transmet le mal héréditaire et les services qu'il peut attendre de ses découvertes. Les travaux de MM. Lucas, Morel, Renaudin et Trélat, le consentement unanime des physiologistes, l'expérience, le bon sens et la raison mettent hors de toute contestation le fait de la transmission héréditaire et l'utilité de la connaissance de ses lois. Mais cette science est essentiellement empirique, cette utilité est toute pratique. Qu'est-ce, en effet, que la loi d'hérédité m'apprend? Qu'est-ce qu'elle m'explique? Est-ce posséder une science véritable, est-ce donner de l'idiotisme de cet enfant une explication sérieuse que de dire : Il est idiot, parce que son père était fou? Pourquoi son père était-il fou? C'est reculer la question dans le passé, ce n'est pas la résoudre. Toutes les sciences abondent en problèmes de ce genre, où des réponses semblables produisent la même illusion. On croit savoir le fond des choses quand on n'est pas resté court à une première question; on croit qu'un premier *parce que* prévient et empêche un second *pourquoi;* on se cache à soi-même son ignorance et l'on se tient pour satisfait. Le recours à la loi d'hérédité, c'est comme l'éternelle histoire et le cercle infranchissable du marteau et de l'enclume, du chêne et du gland.

Cependant, si l'hérédité était une loi inviolable et un fait sans exception, les enseignements pratiques en seraient d'une telle importance que nous regretterions médiocrement l'obscurité qui continuerait à nous dérober le fond des choses. Mais cette loi n'est

pas tellement rigoureuse que la nature ne puisse s'en écarter jamais et façonne invariablement l'organisation des enfants en prenant pour modèle la constitution de leurs parents. La nature a plus de ressources, elle peut agir aussi dans la plénitude de son indépendance et organiser un embryon d'après un type nouveau. Mais en ce cas, dit-on, elle ne fait qu'abandonner une loi pour une autre, la loi d'hérédité pour la loi d'innéité; et la loi d'innéité, ajoute-t-on, confirme, loin de la contredire, la loi d'hérédité : en effet, l'*idiosyncrasie*, c'est-à-dire la constitution particulière que l'individu tient de la nature agissant dans son indépendance, peut être ramenée à la loi d'hérédité. Les faits d'*idiosyncrasie* sont « des cas où la nature a doué les individus de ces mêmes dispositions d'organisation qui, dans les autres cas, forment les conditions de l'influence héréditaire. » La réduction de ces deux lois à une seule est ingénieuse, beaucoup plus que légitime; car c'est bien plutôt, ce me semble, la loi d'innéité qui doit absorber en elle la loi d'hérédité. Si vous remontez de génération en génération, il y a beaucoup à parier que vous ne rencontrerez pas toujours, par exemple, des fous fils de fous, ou des idiots fils d'épileptiques; vous aurez quelque jour la main plus heureuse, vous trouverez vraisemblablement dans un passé quelconque, avant même d'arriver au déluge, un fou, un épileptique, un idiot, fils de parents et d'ancêtres sains d'esprit et de corps, une *idiosyncrasie*, enfin, à moins que

Dieu n'ait créé tous les hommes prédisposés à la folie, en déposant dans le premier de tous le germe latent d'une maladie nerveuse; ce qui embrouillerait singulièrement les choses à force de les simplifier. Cette *idiosyncrasie*, quelle qu'elle soit, c'est le point de départ, c'est le patron sur lequel la nature a taillé toutes les générations descendantes; c'est en créant ce premier malade, à quelque époque que ce soit de la durée, qu'elle a agi librement; au contraire, en transmettant la maladie comme un héritage des pères aux enfants, elle n'a fait que s'imiter elle-même et copier son propre modèle. La loi d'innéité explique la loi d'hérédité, bien loin d'être expliquée par elle, si toutefois elle explique quelque chose. Mais cette manière de voir ne convient pas pour l'usage qu'on a besoin de faire de la loi d'hérédité, surtout de ces deux lois réunies. Le mot d'hérédité paraissait expliquer quelque chose, quoiqu'en réalité il n'en fût rien; il trompait du moins la curiosité, s'il ne la satisfaisait pas, en ajournant sans fin l'explication véritable d'une génération à une autre. Mais le mot d'innéité ne peut même pas faire illusion un seul instant; il faut une extrême bonne volonté pour croire que ce mot, voire le mot plus savant au dehors sous sa forme grecque d'*idiosyncrasie*, ait une plus grande puissance. C'est encore un de ces mots qui font plus de bruit que de lumière. « Un homme est devenu fou, est né idiot ou épileptique de parents sains, parce que la nature l'a prédestiné à l'être ; » en quoi cette explication diffère-

t-elle de cette autre : *Quia est in eo virtus dormitiva?* Votre *idiosyncrasie*, votre *innéité*, c'est une *qualité occulte,* incontestable, mais qui n'explique absolument rien.

Chacune de ces deux lois invoquée séparément équivaut donc à un aveu mal déguisé d'ignorance. On n'imagine pas cependant quelle puissance un habile emploi peut prêter, pour la construction d'un système, à l'association de ces deux impuissances. M. Moreau, je le reconnais, se sert avec une adresse merveilleuse de ces deux lois, il en possède le maniement, il excelle à les appliquer chacune à son tour et à propos, sans confusion et sans erreur. Mais ces deux lois associées, loin de se fortifier l'une l'autre, s'entre-détruisent; un usage modéré peut seul leur conserver quelque apparence d'autorité, l'abus la leur enlève. L'utilité pratique que l'on peut retirer de la loi d'hérédité, quand on l'applique seule et avec mesure, est elle-même réduite à néant par l'intervention de la loi d'innéité.

C'est lorsque M. Moreau cherche des hommes de génie dans les familles de fous ou de scrofuleux, des rachitiques ou des aliénés dans la parenté des grands hommes, que ces deux lois font merveille et lui servent à tirer des moindres indices les plus grosses conséquences. Ce qui fait la force apparente de ces deux lois, c'est qu'elles se suppléent l'une l'autre; c'est que, quand l'une est en défaut et ferait courir au système le risque de couler bas, vite on fait intervenir

l'autre qui sauve tout avec un mot. Un aliéné est fils d'aliéné, on invoque la loi d'hérédité pour expliquer sa folie; si l'on n'explique rien en prononçant le mot d'hérédité, du moins ne fait-on pas de suppositions téméraires. Un idiot naît de parents et descend d'ancêtres tous sains de corps et d'esprit, on invoque la loi d'innéité; bien encore. Mais procédez au moins toujours ainsi et interdisez-vous les inductions arbitraires; que ces deux lois ne vous servent pas à faire sortir des faits ce que vous désirez qu'ils renferment; ne faites pas voyager à votre gré le principe morbide, ne le faites pas descendre du père aux enfants, remonter du petit-fils à l'aïeul ou de la nièce à l'oncle, enjamber une ou deux générations en avant ou en arrière, pour le planter là, quand il vous gêne, et recourir à l'innéité. La manœuvre est très-commode, mais elle est dangereuse pour celui qui en fait usage, parce qu'on peut aussi facilement s'en servir contre lui. Par exemple, un homme bien constitué en apparence, d'une intelligence cultivée, est né d'un père paralytique; vous voulez prouver que cet homme sort du commun et que ses talents ont leur cause dans l'irritabilité du système nerveux, ou bien vous prétendez que cet homme est sur le chemin de la folie, et vous voulez interpréter comme une bizarrerie de caractère quelqu'une de ses actions, « il a de qui tenir, » dites-vous, et vous mettez en avant l'hérédité. Voulez-vous, au contraire, rabaisser son mérite, écarter l'idée de folie et de maladie cérébrale, vous faites

intervenir l'innéité. Tacite eut un fils idiot, vous croyez que le génie est une maladie et voulez le prouver par un exemple, vous accusez l'hérédité : l'idiotisme du fils a pour cause le génie du père. Mais moi qui ne suis pas encore persuadé que le génie soit une maladie nerveuse, je puis tout aussi justement accuser l'innéité. C'est-à-dire que l'hérédité et l'innéité sont deux choses ou deux mots dont l'un a toujours son emploi; quand on ne peut ou ne veut faire usage de celui-ci, on a celui-là sous la main qui vous tire d'embarras. Voilà le secret de leur puissance; celui de leur faiblesse, c'est qu'on peut avec cette ressource défendre les deux systèmes contraires; il suffit d'intervertir les mots.

On comprend combien M. Moreau trouve ou se donne déjà de facilités pour établir la dernière partie de sa thèse, avec ces deux lois de l'hérédité et de l'innéité habilement mises en œuvre. On le comprendra mieux encore, si l'on se rappelle une certaine théorie, purement médicale, cette fois, et dont par conséquent je m'abstiens de contester la vérité. Je veux parler de cette réduction d'un nombre considérable de maladies fort différentes, en apparence, à un seul et même principe morbide : folie, idiotisme, imbécillité, sont de la même famille; ce sont les manifestations diverses d'une même cause morbifique qui a son siége dans le système cérébral ou nerveux. Ce même vice constitutionnel de l'organisation se développe encore sous bien d'autres formes, la scrofule, le rachitisme,

l'épilepsie, l'hystérie, etc. Ce n'est pas tout encore, l'apoplexie, la paralysie, la cécité, la surdité, le bégayement, le strabisme et autres maux sont encore des troubles du système nerveux; l'ivrognerie, la prostitution, la perversité des instincts relèvent du même système et du même vice originel. Puis viennent les maladies qui, sans être des affections *idiopathiques* du système nerveux, prédisposent à quelque affection *sympathique* ou *consécutive* de ce système. Or, sans nier en aucune façon la vérité de l'opinion médicale de M. Moreau touchant l'étroite parenté de tous ces maux et la possibilité de leur transformation les uns dans les autres, je ne puis chasser un souvenir, je ne puis m'empêcher de faire une réflexion intérieure et de poser une simple question aux personnes compétentes, aux collègues de M. Moreau ou à lui-même. Je me rappelle un très-amusant chapitre, intitulé *les Nerfs*, du livre de M. L. Peisse, *la Médecine et les médecins,* où le spirituel et savant écrivain demande plaisamment ce qui resterait de la médecine, si l'on rayait du vocabulaire ce seul mot, les *nerfs*, avec ses dérivés. Que resterait-il surtout du livre de M. Moreau? Je songe, en effet, que les nerfs, dont toutes les affections, selon la doctrine présente, peuvent se transformer les unes dans les autres, interviennent dans toutes les fonctions, que tout phénomène organique, du moins on me l'a dit, s'accomplit sous une influence nerveuse; par conséquent, que toutes les irrégularités d'une fonction quelcon-

que peuvent provenir des nerfs ou, par l'intermédiaire des nerfs, porter sympathiquement le trouble dans une autre fonction et dans un autre organe. Il me semble alors qu'un vice du système nerveux peut se traduire par un trouble organique ou intellectuel quelconque, et qu'un trouble quelconque des facultés morales ou des organes peut, de près ou de loin, directement ou par intermédiaire, être rapporté à un vice du système nerveux; et je pose aux médecins, à M. Moreau, cette simple question : Y a-t-il un seul homme qui jamais, à aucun moment de sa vie, n'ait offert le moindre indice d'un trouble nerveux? Non; je puis moi-même, comme le premier venu, faire sans témérité la réponse.

Ajoutez donc à la double loi de l'hérédité et de l'innéité cette ubiquité du système nerveux, cette universalité de son influence, la possibilité de cette transformation d'un tic, du bégayement, d'une douleur névralgique en une affection nerveuse dont la gravité peut aller jusqu'à l'extrême démence, soit dans le même individu, soit dans la suite des générations, et voyez s'il est un homme dans de pareilles conditions dont on ne puisse dire que, par hérédité ou par *idiosyncrasie*, il est parent plus ou moins proche des fous, des idiots, des scrofuleux, des hommes de génie. M. Moreau n'aura donc point de peine à trouver dans la vie ou dans la mort d'un homme tant soit peu célèbre ou dans sa parenté un indice de trouble nerveux, pour en faire un fou ou tout au

moins un être ayant des prédispositions à le devenir. Si peu de chose suffit! Il n'est pas nécessaire, en effet, qu'on ait un aliéné pour père ou pour bisaïeul, pour petit-fils ou pour neveu, qu'une fois dans sa vie, à moitié éveillé ou le pouls étant fébrile, on ait eu quelque hallucination, même sans en avoir été la dupe; ce sont là de grosses preuves et qui crèvent les yeux. C'est assez qu'on soit louche comme le Guerchin, bègue comme Alcibiade, boiteux comme Tyrtée, qu'on ait, comme Leibnitz, une nièce qui mourra subitement, comme Louis XIV, un frère *aîné*, ou puîné, s'il vous plaît, mort à table d'une attaque d'apoplexie, peut-être d'une indigestion. On trouve ces particularités dans la vie de tous les hommes célèbres, ces conditions dans leur parenté, parce qu'on les trouve aisément dans la vie et dans la parenté de tous les hommes. Franchement, poser des principes aussi larges, employer des moyens aussi élastiques, c'est faire soi-même son jeu et se le faire trop beau.

VII

Malgré toutes les facilités que M. Moreau se donne, il ne parvient pas à prouver la dernière partie de sa thèse, la plus neuve, la plus importante, la plus curieuse assurément, à savoir, que la supériorité des facultés intellectuelles est la conséquence d'un état mor-

bide du système cérébral, que le génie est une *névrose*. Je laisse à décider aux médecins si, comme le prétend M. Moreau, toute affection nerveuse a pour effet premier et immédiat d'exciter outre mesure la vitalité ; si la faiblesse, la dépression, la langueur, la torpeur ne sont nécessairement que des apparences trompeuses ou des effets secondaires ; j'admets le fait, incapable d'en prouver la fausseté. L'auteur établit fort bien, même au jugement d'un simple psychologue, que la surexcitation du cerveau, comme de tout organe, a pour résultat d'activer, d'exagérer les fonctions de cet organe ou le jeu des facultés qui en dépendent, par conséquent stimule l'énergie de l'intelligence, multiplie les idées et les souvenirs, échauffe l'imagination et la parole. Il décrit fort bien l'état physique qui accompagne ou produit l'inspiration et prouve qu'on peut la provoquer ou produire un état analogue par des procédés qui n'ont rien de spirituel ou de poétique, par exemple par l'absorption de certaines substances toxiques ; mais c'est là tout ce que M. Moreau a le droit de conclure, parce que c'est là tout ce qu'il démontre. Encore ne faudrait-il pas dire aussi absolument que « les conditions organiques les plus favorables au développement des facultés intellectuelles sont celles qui donnent naissance au délire. » Ce superlatif peut, sans inconvénient, et même avec avantage pour la rigueur et la vérité, être ramené au positif. J'admets donc que la folie puisse accompagner la raison et le génie, et même qu'un accès de manie puisse être pour le Tasse une source d'inspiration poétique. Mais, pour m'amener à croire que le génie est une *névrose*, il faudrait me démontrer deux choses : la première, que tout développement des facultés intellectuelles est un état maladif, a une cause morbide ; la seconde, que le génie n'est qu'une surexcitation des facultés intellectuelles. Or je cherche vainement dans le livre de M. Moreau une preuve de la première proposition, et j'y trouve une preuve éclatante de la fausseté de la seconde.

On pourrait se récrier et dire à l'auteur, en le voyant ranger si imperturbablement les grands dévouements et les grands crimes parmi les effets de la folie ou d'une affection nerveuse, et enrégimenter les scélérats, les héros et les grands hommes parmi les aliénés ou les malades : « Quoi donc ! vous jugez au rebours de tout le monde ; vous ne faites grâce à personne de ceux que l'on admire, et vous ne condamnez aucun de ceux que l'on condamne ; plus grand est le crime, plus facilement vous l'absolvez au nom de la maladie ; plus belle est l'action vertueuse, moins vous l'admirez, ne voyant en elle qu'un effet contraire d'une cause identique ; plus grand est le génie, et plus la maladie vous paraît intense et la folie voisine. » Mais M. Moreau déteste les phrases, il ne veut pas qu'on s'indigne ; d'ailleurs c'est un lieu commun : il y a longtemps qu'on a accusé, à tort ou à raison, plusieurs médecins des asiles de voir dans presque tous les hommes des hôtes naturels ou des

échappés de leurs maisons. Mieux vaut une preuve qu'une phrase emphatique, et la démonstration que l'indignation.

Ce serait, selon les règles naturelles de toute discussion, à M. Moreau de fournir la preuve de ce qu'il avance ; je ne désespère pas pourtant de montrer que tout développement, et même toute surexcitation des facultés intellectuelles n'est pas nécessairement un état morbide. En ce moment, je suis en repos, dans une atmosphère tempérée, mes muscles sont relâchés, mon sang circule dans mes artères avec une vitesse ou une lenteur régulière de soixante pulsations à la minute, ma respiration est calme, l'ordre, la santé sont partout dans mon corps. Je me lève, mes muscles se contractent ; je sors, il fait froid dans la rue ; je marche vite, je cours, mon sang circule plus rapidement, ma respiration devient plus courte et plus précipitée ; je fais un effort énergique pour franchir un obstacle, soulever un fardeau, me voilà tout en sueur. Suis-je malade ? Non, assurément ; faire effort, déployer son énergie physique, c'est agir, c'est vivre. L'accélération de mon pouls, ce n'est pas la fièvre ; la contraction volontaire de mes muscles, ce n'est pas une convulsion ; je suis dans un état violent, sans doute, mais sain et régulier. De même, tout à l'heure, je pensais à peine, je rêvais, c'est-à-dire je n'avais que des idées indifférentes, mais sensées, je laissais aller mon esprit sans le conduire, je me reposais enfin d'esprit comme de corps ; maintenant je recueille mes idées, j'arrête volontairement ma pensée sur un objet, je réfléchis. Il se produit, dit-on, dans ma tête, pour amener ce résultat, une érection cérébrale, que je sois un grand génie ou un esprit médiocre, il n'importe ; qu'il doive sortir de mon travail un *Discours de la méthode* ou les lignes que voici, le travail peut être le même si la valeur des œuvres est fort différente. Je suis, si l'on veut, dans le feu de la composition qui enflamme les écoliers et les mauvais poëtes aussi bien que les maîtres et les grands écrivains ; je suis dans un état d'inspiration impuissante ou féconde, car tout est relatif ; c'est encore un état violent, ce n'est pas un état morbide. Mon cerveau fonctionne régulièrement encore, quoique plus activement que tout à l'heure ; l'érection cérébrale correspond à la contraction musculaire, l'énergie de mon attention à l'énergie de l'effort physique. C'est agir encore, c'est encore vivre, que de faire travailler l'organe de l'intelligence et de faire penser l'esprit. Je cours plus de risques en sautant un fossé de gagner une courbature, ou une pleurésie en transpirant, qu'en restant sur mon fauteuil auprès de mon feu ; je m'expose davantage à devenir malade, mais je ne le suis pas encore et ne suis pas nécessairement plus près de l'être ; le résultat le plus sûr de mon violent exercice, c'est que je me sentirai bientôt fatigué. Il en est de même du travail de ma pensée et de l'organe intellectuel : je puis, si j'abuse de mes forces, si je prolonge la veille et l'érection cérébrale, gagner une migraine, je

puis même sentir mes idées s'obscurcir et naître l'hallucination ; mais, pour le moment, je ne suis pas encore malade et il n'est pas nécessaire que je le devienne. Le danger le plus probable que je coure est le besoin de repos, de distraction ou de sommeil. Si tout développement, si toute excitation des facultés intellectuelles, plus vive que le train habituel de la rêverie ou de la pensée banale, était un état morbide, tout effort musculaire le serait également ; chaque organe en fonction serait un organe malade ; la digestion active des aliments, une sorte de gastrite ; l'accélération du pouls dans le travail manuel, un mouvement de fièvre ; il faudrait ne pas vivre pour se bien porter, et ne pas penser pour n'être pas sur le chemin de la folie.

Est-il plus vrai que le génie soit « la plus haute expression, le *nec plus ultra* de l'activité intellectuelle, » de telle sorte qu'il suffirait de concevoir que la surexcitation de l'organe dépassât certaines limites, en deçà desquelles est la santé, que l'énergie du travail intellectuel franchît les bornes correspondantes, qui séparent également la santé et la maladie de l'esprit, pour trouver au delà le génie ou la folie? Il y a deux choses très-différentes qu'il importe de ne pas confondre : la force et l'effort, la puissance virtuelle et le développement actuel de la puissance. Autre chose est l'esprit médiocre ou le génie, autre chose le travail, l'exercice de cette intelligence ordinaire ou supérieure. Un homme de génie est toujours tel,

même quand son intelligence sommeille : c'est Hercule au repos. Sa force ne consiste pas dans ses travaux, ses travaux la manifestent, elle réside dans ses muscles. Un pygmée fera des efforts herculéens, mais il aura toujours la faiblesse d'un pygmée. Un sot est toujours un sot, et, quelque effort d'esprit qu'il fasse, il ne dira que des sottises ; surexcitez tant que vous voudrez son esprit, faites-lui franchir les limites fatales, ce ne sera qu'un sot en délire. Ce n'est pas non plus l'effort, ce n'est pas le travail exagéré, ce n'est pas la surexcitation même maladive de l'intelligence qui fait le génie, c'est la vertu naturelle d'une intelligence supérieure, un je ne sais quoi, le génie enfin, qui, faisant effort, fonctionnant, surexcité même, si vous le voulez absolument, au delà des bornes de la santé, produit les grandes œuvres.

Pour prouver que la surexcitation anomale de l'organe cérébral développe, élève les facultés intellectuelles et les « fait briller d'un éclat inaccoutumé, » M. Moreau cite des paysans qui, à l'approche de la mort, raisonnent comme un livre sur la morale et le néant des choses humaines, des jeunes filles ou des jeunes gens qui récitent ou improvisent des vers, qui chantent en faisant des points d'orgue et des *fioritures*, qui parlent avec loquacité ou tiennent des discours pleins de *fleurs de rhétorique* dans des accès de délire. Les fleurs de rhétorique qu'aime si peu M. Moreau ne sont pas, que je sache, la vraie éloquence, ni les *fioritures*, la belle musique ; quatre ou cinq

vers debout sur leurs pieds, ne fussent-ils pas une réminiscence, ne sont pas une ode de Pindare, et la prédication morale du paysan moribond n'était pas, sans doute, une oraison de Bossuet. Le génie, le talent même, n'ont rien à voir dans tous ces exemples; j'y reconnais des intelligences médiocres dont une crise cérébrale ou nerveuse stimule extraordinairement l'activité et qui demeurent médiocres dans leur travail comme dans leur repos, dans la maladie comme dans la santé. Elles s'exaltent sans s'élever, leurs pensées sont plus nombreuses ou plus tenaces sans avoir plus de prix, les visions de leur imagination plus colorées sans être plus belles, leurs souvenirs d'une précision parfois surprenante sans utilité ni à-propos. En un mot, leur état, c'est le délire, c'est l'inspiration si l'on veut; mais le délire provoque l'effort, stimule l'activité de la pensée, il ne donne pas le talent. Qui donc ne s'est pas quelquefois senti inspiré, quitte, une fois refroidi, à ne trouver que boursouflées et communes les pensées de l'enthousiasme? L'inspiration surexcite les cerveaux de toute capacité, les esprits de toute valeur, ceux de M. Jourdain ou de M. Prudhomme; elle n'en fait pas des hommes de talent, mais des bourgeois d'autant plus ridicules que leur sottise s'épanouit plus librement et se donne plus de carrière sous cette influence expansive. La fièvre, l'agonie, le délire ou toute autre cause ne peut faire sortir, en les surexcitant, des organes ou de l'esprit que ce qu'ils contiennent, que ce dont ils sont capables. Vous aurez beau presser un mur, dit un proverbe, vous n'en extrairez pas de l'huile. Si j'étais ivre ou fou et que j'eusse le vin ou la folie musicienne, je pourrais faire beaucoup de musique, mais quelle musique, là est toute la question. Si je rêvais que le diable me joue une sonate, il faudrait que je fusse Tartini pour que le souvenir de mon rêve fût un chef-d'œuvre. Un accès de folie a pu inspirer le Tasse comme tout autre faiseur de vers; c'est parce qu'il était fou peut-être qu'il chantait, mais c'est parce qu'il était le Tasse qu'il chantait si bien. Il faut que ce soit déjà le génie qui délire, pour que le délire soit encore du génie.

Si M. Moreau prouve quelque chose à ce sujet, c'est précisément le contraire de cette proposition maintes fois et bruyamment annoncée dès le début, à savoir, que le génie est « une exaltation des facultés intellectuelles et une *névrose.* » Je n'ai pas oublié cette *inconnue*, ce *quid divinum* qui a si bien trompé l'espérance que j'en avais pu concevoir. Il suffirait à lui seul, et c'est justice, pour réduire à néant la dernière conclusion de l'auteur. C'est une entrave que, dans un moment de plus grande clairvoyance, il s'est mise aux pieds et qui l'empêche d'atteindre son but. Ce que M. Moreau décrit longuement dans tout son ouvrage, ce dont il devine ou croit deviner la présence dans l'organisation des grands hommes à la lumière de la loi d'hérédité, c'est un certain état morbide qui, selon lui, favorise l'accomplissement des

fonctions intellectuelles; mais en quelques mots et sous forme de parenthèse il reconnaît une autre condition, « la première, la plus importante, sans doute, et qu'on peut dire la condition par excellence, à savoir, certaines qualités intrinsèques qui sont de l'essence même de l'organisation. » De ces deux conditions, la première ne fait pas le génie, elle favorise seulement en surexcitant l'organe malade, l'exercice des facultés intellectuelles, de l'esprit médiocre aussi bien que de l'esprit supérieur; c'est la seconde, selon ces paroles de l'auteur, qui seule constitue le génie.

Pour ne laisser aucun doute, M. Moreau cite ce passage de M. Réveillé-Parise : « La plus étroite organisation possible du cerveau n'exclut pas l'enthousiasme; mais les résultats sont sans valeur. L'esprit de secte, de parti, de coterie, peut monter la tête ou l'échauffer, ce ne sera toujours qu'une chaleur stérile ou sans lumière. Mais faites que cette action se passe dans une tête heureusement organisée, c'est alors que les sciences et les arts s'enrichissent, que le génie travaille à ses œuvres d'airain. Le livre de vie et d'immortalité n'est ouvert qu'à ceux qui ont ces hautes prérogatives. » Et il ajoute en son nom quelques lignes que nous avons déjà citées : « Autrement le génie serait aussi commun qu'il est rare, par la facilité que chacun aurait de s'en procurer à l'aide de quelques excitants cérébraux... Sous ces réserves, nous croyons que personne ne saurait se refuser à

regarder les troubles cérébraux comme une condition héréditaire propre à favoriser le développement des facultés intellectuelles. » Ce que M. Moreau appelle des réserves, c'est une belle et bonne contradiction, c'est un démenti formel donné à sa conclusion. De quel droit, en effet, après avoir écrit ces quelques lignes, peut-on me dire avec une singulière assurance et s'efforcer de me prouver par tout un volume que « le génie n'est qu'une névrose? » Cela est faux et j'en appelle de l'auteur du livre tout entier au jugement de celui qui a écrit la page 398. J'ai donc fait erreur, quand je disais au commencement que M. Moreau n'exagère aucune de ses pensées; je le croyais d'abord, je me rétracte. Que fût devenu le livre de M. Moreau, quel intérêt de nouveauté sa doctrine eût-elle offert, s'il eût dit simplement : « Je ne sais ce qu'est le génie, sa nature est inconnue; je remarque seulement que les maladies nerveuses qui surexcitent l'activité intellectuelle des fous et des esprits médiocres, surexcitent également celle des hommes de génie? » C'était réimprimer un chapitre de tous les traités d'aliénation mentale. On cède facilement au désir de présenter sa pensée sous une forme nouvelle, piquante, originale, et cela est permis dans une œuvre d'imagination; mais dans l'exposition d'une théorie scientifique il faut se tenir en garde contre ces petites tentations, ne jamais altérer sa pensée en visant à lui donner une forme originale, surtout ne jamais la transformer et la contredire.

Ce n'est pas la seule fois que M. Moreau ait sacrifié le vrai à l'agrément de la forme, la rigueur à l'esprit, la lumière à la sonorité, enfin, sa propre pensée, sa pensée sérieuse à la fantaisie de l'écrivain humoriste. *Mens sana in corpore sano*, veut dire assurément pour le plus petit latiniste que l'esprit est *sain* quand le corps est sain. Mais quel chapitre banal que celui où l'on développerait cette vieille maxime? Il serait bien plus nouveau, bien plus joli de la contredire! On traduit alors *mens sana* par *une grande intelligence*, sachant fort bien, assurément, qu'on prête à Juvénal et au public qui a adopté l'adage une pensée qu'ils n'ont jamais eue, que le mot latin se refuse à exprimer, qui détruit le parallélisme des deux termes de la comparaison; et, séduit par le plaisir d'inscrire en tête de son chapitre un titre ingénieux et attrayant, de donner un démenti à la sagesse des nations, on se dément encore soi-même.

Mens sana in corpore sano demeure une vérité; « le génie n'est qu'une névrose, » reste une erreur et une contradiction à la vraie pensée de l'auteur. Le génie, c'est le *quid divinum*. Quelle est la nature de ce *quid divinum?* Oubliant un instant la pathologie et les *névroses* de toutes sortes, M. Moreau répond, cette fois sérieusement, mais sans preuve, que c'est une condition particulière inconnue de l'organisation. Voilà pourquoi il est et je le déclare encore matérialiste, à moins qu'il ne veuille admettre expressément l'hypothèse de Ch. Bonnet sur la parité de toutes les

âmes humaines, sinon de toutes les âmes des bêtes et des hommes.

Ce n'est pas la critique d'un livre nouveau que j'ai voulu faire en parlant de l'ouvrage de M. Moreau, mais l'examen d'un grave système et la réfutation de ce système, parce qu'il me paraît faux et fécond en applications dangereuses; c'est pourquoi, j'espère, on pardonnera la sévérité de quelques jugements; la désapprobation ne s'adresse qu'à la doctrine. Je ne méconnais pas le talent et la science de l'auteur, je ne conteste pas la vérité des nombreuses théories physiologiques incidentes que son livre renferme, parce que je résume cette critique impartiale et nécessaire en insistant sur les défauts du système.

Une fâcheuse incertitude règne dans les principes; si l'homme est composé d'organes et d'un principe immatériel, il faut étudier aussi ce principe immatériel, sous peine de ne point démontrer, malgré tous les efforts, et quand bien même ce serait le vrai, que l'unique cause de la diversité des intelligences est la variété des organisations. Si l'homme n'est qu'un corps organisé, si le cerveau pense, il n'y a rien à démontrer, et le livre est inutile. Dans l'intérêt du système, il fallait avoir une croyance, la professer tout haut, au lieu de se retrancher dans une fausse indifférence et dans une neutralité impossible. L'argumentation manque de rigueur; la loi d'hérédité et la loi d'innéité, la réduction de presque tous les désordres organiques et des faits intellectuels ou moraux

les plus ordinaires comme les plus singuliers à un vice identique du système nerveux, sont des moyens de tout expliquer en apparence; mais l'usage en est arbitraire et la valeur douteuse. Les pensées principales qui constituent le fond du système sont exagérées et contradictoires, elles se détruisent réciproquement. Le livre dément le titre, et une demi-page réfute le livre tout entier. On m'annonce un traité de *psychologie morbide*, et c'est un traité de pathologie organique qu'on me donne; la psychologie en est rigoureusement exclue, le nom seul en a place sur la couverture. On promet dans un sommaire, dans un argument, dans l'épigraphe et dans la table des matières, au commencement et à la fin du livre, de me démontrer que le génie est une maladie, et c'est le contraire qu'on me prouve. Il ne reste rien du système que des épisodes, sans doute fort savants, et des membres épars qui ne forment plus un corps.

Stahl, qui était cependant plus physiologiste que philosophe, a écrit quelque part cette pensée qui va droit comme à son adresse au livre de M. Moreau: *Philosophiam contemptui habitam per totam vitam hominis se ulcisci.*

LE

DÉMON DE SOCRATE [1]

En 1836, un jeune médecin, surveillant de la division des aliénés à l'hospice de Bicêtre, avançait deux opinions toutes nouvelles et également hardies sur l'aliénation mentale. La première, c'est qu'il peut exister un état de l'esprit tel, qu'à la raison la plus apparente et d'ailleurs la plus entière se joignent de fausses perceptions, des illusions, des hallucinations isolées ou continues, symptômes ordinaires ou même partie intégrante et capitale de l'aliénation mentale; que la folie et la raison peuvent ainsi, pendant une vie tout entière et une longue vie, marcher côte à côte, se mêler sans que l'une empiète sensiblement sur l'autre, sans que la raison qui demeure amène à

[1] *Du démon de Socrate*, par M. Lélut, membre de l'Institut.

résipiscence l'esprit égaré par l'hallucination, sans que la contagion de la folie envahisse à son tour la raison saine et l'ordre des idées qu'elle a respectées tout d'abord. Les esprits où la raison et la folie se trouvent ainsi comme mariées l'une à l'autre auraient été de tous temps plus nombreux qu'on ne pense; et, comme c'est être fou en définitive, plus ou moins fou, que de ne pas posséder la plénitude de sa raison sur toutes choses, tous les fous ne seraient pas dans les asiles; il y en aurait partout, dans les salons comme dans les rues, mêlés aux affaires politiques comme aux relations commerciales, faisant illusion aux autres, les habiles exceptés, comme ils se font illusion à eux-mêmes.

Quel ne dut pas être l'étonnement général en présence d'une pareille thèse? Chacun, comme Sosie, dut se tâter avec inquiétude, repasser attentivement toutes ses pensées, toutes ses actions, observer avec anxiété parents, amis, étrangers, pour se bien assurer qu'il ne vivait pas au milieu d'insensés et qu'il jouissait lui-même de tout son bon sens.

La seconde opinion que proposait encore ce jeune homme, c'est que les meilleurs esprits, les plus grands génies même, n'ont jamais été à l'abri de ce danger ou de ce mal; c'est que Socrate, le plus vénéré de tous les païens, n'est qu'un visionnaire, un halluciné, en un mot, un fou, qui puisait dans l'hallucination sa force et une partie de sa sagesse. Il aurait suffi de faire sur bien des hommes qui passent aussi pour des génies de tous points admirables ce même travail de recherches historiques et d'observations physiologiques et psychologiques à travers les âges, pour en trouver un bon nombre aussi dignes de notre admiration que Socrate, et dignes également du nom d'hallucinés et de fous.

Quelles ne durent pas être, à cette seconde hardiesse, les récriminations des philosophes et de tous les admirateurs de Socrate et de quelques autres encore dont on pouvait deviner à certains traits la ressemblance avec ce sage insensé?

M. Laromiguière, étonné de tant de hardiesse, gourmanda le jeune homme; ce fut inutilement. De tous côtés s'élevèrent les réclamations et les sarcasmes, dans les conversations, dans les journaux, dans les livres. Les uns, prenant le parti non-seulement de Socrate, mais de tous les grands génies et s'instituant leurs défenseurs, proclamèrent que la folie est une maladie des petits esprits, mais qu'elle respecte les grandes intelligences, et que, si quelques-unes pensent et agissent autrement que le vulgaire et à peu près comme les aliénés, c'est l'excès du génie que nous méconnaissons et prenons pour folie, ce sont des manifestations extraordinaires par lesquelles ce génie se révèle; l'extase des grands hommes n'a rien à voir avec les hallucinations bourgeoises des petites gens. D'autres réclamèrent pour les philosophes, pour les lettrés seuls le droit de juger les actes et les pensées des hommes, surtout des

hommes illustres; ils abandonnaient volontiers à la médecine le cadavre de celui qui fut grand par l'esprit; mais cet esprit, ses œuvres, son caractère et ses mœurs, ils voulaient les juger en premier, unique et dernier ressort. Médecins aliénistes, disaient-ils, puisque c'est ainsi qu'on vous nomme, restez dans vos asiles, tâchez d'y guérir les malheureux confiés à vos soins, et ne venez pas arracher à notre admiration séculaire les Socrate et les Pascal, et inscrire rétrospectivement leurs noms et leurs mémoires sur vos registres d'aliénés, ne les pouvant enfermer eux-mêmes, par le seul motif qu'ils ne sont plus. Raisonnez tant qu'il vous plaira sur les douleurs qu'éprouvait Pascal aux entrailles ou à la tête, approuvez ou désapprouvez à votre aise les ordonnances de ses médecins vos confrères, mais arrêtez-vous là; le reste n'est pas de votre domaine. Socrate, Pascal hallucinés, fous! Holà, vous touchez à notre bien, c'est à nous qu'il appartient d'en connaître. D'autres enfin murmuraient en silence; accoutumés à admirer Socrate et quelques autres, à voir en eux la sagesse même, ne supportant pas l'idée qu'on pût toucher à des idoles vénérées depuis des siècles, ils protestaient par leur silence, et, sans repousser l'accusation, ils admiraient de plus belle.

C'était bien mal plaider la cause de ces grands génies accusés de folie, la cause même de la raison humaine, que de ranger les hommes en deux catégories, de donner les uns en proie à la folie, et de tracer

devant les autres un abîme que le fléau ne pût franchir; comme si la maladie, aussi bien que la mort, ne s'abattait pas également sur tous, et la folie aussi bien que les autres maux. Autant eût valu faire du premier coup les grands génies immortels. Ne relève-t-on pas bien mieux la dignité de celui qu'envahit le mal terrible de la folie, en proclamant ce qui est vrai, à savoir, que la folie est une maladie comme une autre, corporelle, organique, comme une colique ou une migraine, et que les grands esprits ne peuvent pas plus se défendre de celle-là que des autres? Était-ce encore bien raisonner et bien servir les intérêts de l'humanité et de la science que d'interdire aux médecins de chercher à connaître et à juger les actes et les pensées de leurs malades ou de ceux qu'ils supposent tels? D'abord, c'est nier l'influence incontestable, quoique mystérieuse, des organes sur l'esprit, et c'est rompre en visière à l'opinion commune. Demandez donc au juré pourquoi si souvent il admet des circonstances atténuantes au crime de l'accusé qu'il condamne, lorsque d'autres en verraient plutôt d'aggravantes; c'est qu'il craint que la hache ne frappe un aliéné qu'on pourra transporter, si sa folie devient manifeste, des galères aux petites-maisons. Demandez à l'avocat aux abois quelle est sa dernière ressource, son argument désespéré, quand il y va de la vie pour son client et que le crime est avéré; plaider l'aliénation, voilà le grand cheval de bataille avec lequel on effraye la conscience timorée des juges. S'abstenir

était plus sage ; mais se taire n'est pas répondre; le silence et même l'admiration n'écartent pas l'accusation de folie portée sur l'objet qu'on admire; peut-être même le silence serait-il pris pour de l'impuissance ou pour un consentement honteux qui n'ose se produire.

Où en sommes-nous aujourd'hui?

Aujourd'hui, après avoir ajouté en 1846 dans l'*Amulette de Pascal* un nouvel exemple à celui de Socrate et un nouveau membre à la famille des fous sublimes et méconnus, M. Lélut devenu membre de l'Institut et aliéniste d'expérience et de renom, n'a pas modifié une seule ligne au premier écrit du jeune médecin de Bicêtre, il fortifie au contraire ses anciennes opinions de considérations nouvelles et de nouveaux exemples.

Avant de dire quelle nous paraît être la valeur de cette singulière interprétation du démon de Socrate, nous voulons savoir si à M. Lélut qui n'a rien concédé on a concédé quelque chose depuis vingt-cinq ans, s'il a fait quelques adeptes, si le paradoxe d'autrefois est devenu une vérité reconnue.

M. Lélut se flatte, dans la préface de la seconde édition, d'avoir amené à lui, sinon le gros public incapable d'opiner sérieusement en pareille matière, au moins le public des médecins, des lettrés, des philosophes; et pour quelques-uns d'entre eux il ne semble pas qu'il ait tort. Il se vante même d'avoir remporté la plus belle de toutes les victoires, en gagnant

ses plus ardents et ses plus habiles contradicteurs, qui auraient accepté, bien mieux, dépassé, sinon sa propre pensée, du moins ses paroles. M. Sainte-Beuve serait un des nouveaux convertis. Je ne sais ce que pensera de cette prétention le spirituel auteur des *Causeries du lundi*, mais il faut reconnaître, en lisant certaines pages de son second volume, que s'il maintient sa première opinion sur Pascal et se porte toujours garant de sa raison mise en doute, il accepte la thèse générale de M. Lélut, et semble abandonner Jeanne Darc, dont cependant on ne lui a jamais demandé positivement le sacrifice. Les médecins en grand nombre se seraient rangés à l'avis de M. Lélut, les médecins des asiles surtout. Deux fous comme Socrate et Pascal, quelle bonne fortune! on ne la rencontre pas tous les jours. Quel malheur qu'ils ne vivent pas de notre temps! Quelles belles observations psychologiques et médicales on ferait sur de tels sujets, et quels hôtes aimables au prix de ces maniaques et de ces idiots dans le palais desquels on est réduit à vivre! Mais les philosophes tiennent bon, pour Socrate surtout, et ne veulent pas voir en Socrate autre chose qu'un sage.

M. Lélut nous semble pourtant avoir gagné quelque chose dans ce long débat. Il a conquis du terrain, beaucoup de terrain, mais il n'a pas encore tout gagné. Il a gagné le principal, j'espère qu'il a perdu ou perdra quelques-uns des coups qu'il a joués, les moins importants, et surtout je le souhaite.

Avant de s'accorder, en toutes choses il faut commencer par s'entendre. M. Lélut a voulu prouver deux choses très-distinctes et très-séparables. La première, que la folie, sous forme d'hallucinations isolées et partielles d'un seul sens, quelquefois même continues et collectives de plusieurs organes, peut coexister avec la raison, de telle sorte que le malade (car il y a véritablement maladie), trompé comme le plus vulgaire de tous les hallucinés par un sens ou par plusieurs, sur un seul ou sur plusieurs points, une fois ou à maintes reprises, jouisse cependant sur tous les autres objets et pendant toute sa vie de la raison la plus puissante et manifeste le plus grand génie. La seconde, c'est que Socrate et Pascal se sont trouvés, sans qu'il faille rien rabattre de notre admiration pour leurs œuvres, dans un tel état d'hallucination, de folie, ou de quelque nom qu'on le veuille appeler. Ou même M. Lélut n'a voulu prouver qu'une chose, la première, question générale et de doctrine, et il s'est servi de la seconde, question individuelle et purement historique, comme d'un double et éclatant exemple pour établir celle-là. L'une, la question générale, est à coup sûr la plus importante; c'est ce point que, selon nous, M. Lélut a gagné et complétement gagné. L'autre, le point historique, où Pascal et Socrate sont seuls en jeu et non l'humanité tout entière, n'est qu'accessoire; c'est celui que M. Lélut ne nous paraît pas avoir conquis. En distinguant bien ces deux choses, il n'y a pas de malentendu possible, et il n'est pas nécessaire, pour défendre le bon sens de Socrate, de nier ce que l'observation prouve chaque jour à qui veut la faire, ou de recourir à des fins de non-recevoir et à des prétentions insoutenables. On peut accepter la thèse générale de M. Lélut sans accepter tous les exemples qu'il apporte, comme on peut accepter une vérité sans admettre indistinctement toutes les preuves dont on l'appuie. La vérité en général, et particulièrement cette vérité que M. Lélut veut établir, ne peuvent rien perdre de leur force, elles n'ont au contraire qu'à gagner à ce qu'on sépare les arguments et les exemples au moins douteux.

M. Lélut a voulu frapper un grand coup qui emportât d'emblée une adhésion complète à son opinion; il a choisi dans l'histoire ancienne et moderne les deux hommes que nous admirons ou aimons le plus, Socrate et Pascal. C'est un coup de maître s'il réussit pleinement. C'est peut-être parce qu'il n'a pas eu ce succès complet et universel, c'est parce que M. Lélut n'a pas emporté d'assaut la condamnation de Socrate, sinon de Pascal, que sa thèse générale n'a pas été acceptée universellement et de prime abord; la grandeur, l'étrangeté, l'incertitude des exemples ont nui à la thèse qu'ils devaient établir, et la vérité en a souffert.

Il est hors de doute aujourd'hui, pour qui observe et raisonne, que l'hallucination peut se produire isolément, qu'elle peut se répéter et affecter toutes les formes, raisonnable, vraisemblable dans son erreur, ou bizarre et absurde, sans que la cervelle tout entière

du malade se détraque et que sa raison s'évanouisse. Cela peut être et cela est : vous coudoyez dans les rues de ces fous raisonnables, vous causez avec eux et êtes émerveillé de leur esprit et de leur bon sens. Nous ne nous étonnerons donc pas de l'absurde manie de ce diplomate qui éprouve le besoin d'imiter de temps à autre le chant du coq et de battre des ailes avec ses bras : nous souhaiterons seulement qu'il ne fasse partie d'aucun congrès, parce qu'il pourrait bien un jour délirer sur d'autres points; et cependant il se pourrait faire qu'il débattît mieux que personne les intérêts de son pays, quitte à s'esquiver de temps en temps de la séance pour satisfaire à sa manie. Nous reconnaîtrons même, puisque nous admettons le principe, que Socrate pouvait, s'il eût été halluciné, s'il eût été fou, enseigner comme il a fait la jeunesse d'Athènes, vivre et mourir comme il a fait; nous irons plus loin, et nous dirons que ses hallucinations, au lieu d'étouffer sa raison, auraient pu la rendre, un point excepté, plus puissante encore que s'il n'eût été que sage, au lieu d'être fou, en lui inspirant une plus haute idée de sa mission et une plus grande confiance en lui-même; nous dirons enfin, pour aller jusqu'au bout de nos concessions, qu'il n'est pas démontré que Socrate n'ait pas été ce que M. Lélut l'estime; mais cette fois nous nous arrêterons et ne franchirons pas avec lui le dernier pas.

Qu'est-ce que cela fait à la thèse générale de M. Lélut, que Socrate ait été ou non halluciné? Elle n'en

est pas moins vraie, et ce qu'il y a de moins important dans le livre du *Démon de Socrate*, dans celui de l'*Amulette de Pascal*, c'est précisément le fait du démon et l'interprétation de l'amulette. M. Lélut ne se serait pas donné tant de peine, n'aurait pas compulsé tant de textes grecs, tant de manuscrits indéchiffrables, pour traiter seulement deux points historiques dans la biographie de deux hommes célèbres.

Ne considérons donc plus dans le *Démon de Socrate* qu'un fait curieux et obscur de biographie à éclaircir.

La méthode de M. Lélut est très-habile, et sa science des textes vaste et profonde. Il commence par nous montrer Socrate tel, à peu de chose près, que nous le connaissons sur la foi de la tradition et de l'admiration des siècles, afin que, reconnaissant bien dans cette première peinture notre Socrate, le Socrate classique, le Socrate sage, nous soyons mieux convaincus plus tard de cette incroyable incurie des historiens et des philosophes modernes, qui ont lu et relu cent fois des textes innombrables et positifs, et ont passé, sans s'en douter, devant la question présente, ou se sont bouché les yeux pour ne pas la voir. Puis, dans un chapitre suivant, il nous fait à son tour, les textes grecs de Platon, de Xénophon, de Plutarque, de Diogène Laërce à la main, une histoire psychologique de Socrate toute nouvelle et toute différente. Ce peu de chose qui manquait à la biographie accréditée pour être complète nous est ainsi découvert et prend d'énormes proportions. Nous y voyons un Socrate, en-

fant bizarre, homme plus singulier encore, vêtu du même manteau et marchant pieds nus dans toutes les saisons, dansant et sautant seul et sans raison, visionnaire, halluciné, dès son plus jeune âge, puisqu'un oracle disait qu'il avait en lui un guide meilleur que dix mille maîtres. Ce n'est rien encore que cela : c'est l'incubation de la folie qui éclatera bientôt au siége de Potidée. Là, en plein été, Socrate, debout, les yeux fixés sur le soleil, *comme font certains aliénés frappés d'incurabilité*, sans remarquer ceux qui l'entourent, demeure plongé dans une extase qui dure environ vingt-quatre heures. Cette extase fut la plus longue et la plus profonde, mais non pas la seule. Tous les historiens et les disciples de Socrate ont parlé de son démon ou esprit familier. Socrate croyait à la protection d'un génie qui lui défendait d'agir dans certaines circonstances, qui lui révélait quelquefois l'avenir : ce génie se manifestait à lui sous la forme d'une voix qu'il croyait entendre. C'était une véritable hallucination de l'ouïe. Apulée fait même supposer que Socrate avait encore des hallucinations du tact. Il n'est même pas besoin de recourir aux disciples et aux historiens; c'est Socrate qui parle dans l'apologie de Platon et dans celle de Xénophon, comme il a parlé devant ses juges. Or sa principale défense consiste à dire qu'il croit aux dieux puisqu'il croit aux génies, et particulièrement à celui qui l'inspire. On n'a aucune peine à comprendre que Socrate ait cru de semblables choses et qu'il n'ait point passé pour un fou aux yeux de ses

contemporains, si l'on songe à la superstition et à la théodicée anthropomorphique des Grecs et des Romains. Ce que l'on comprend moins, c'est que la raison de Socrate ne se soit pas égarée tout à fait au milieu de ces hallucinations et de ces extases presque cataleptiques. Cela est cependant : Socrate, malgré le reste de raison et de génie qu'il conserva toujours, Socrate n'est qu'un fou, et *l'humanité, qui s'enorgueillissait naguère des prodiges d'une raison sublime et créatrice, n'a plus qu'à se voiler la tête pour pleurer la perte désormais irréparable d'un de ses plus glorieux enfants.*

Tout cela est exposé, développé, j'allais dire prouvé, tant l'argumentation est bien conduite, à l'aide des textes les plus incontestables; et cette explication, elle est aux yeux de M. Lélut, et la seule vraie, bien entendu, et même la seule possible, la seule qui ne soit pas absurde : il faudrait, après avoir lu et médité la suite de ses textes, ou se taire ou confesser que Socrate était fou. Qu'un génie se soit en effet révélé familièrement à Socrate en lui parlant, c'est une absurdité insoutenable. Supposer que Socrate fût un fourbe qui aurait trompé et ses contemporains et ses disciples les plus chers, c'est faire à Socrate une injure bien autrement grave que l'accusation de folie. M. Lélut aurait eu quelques prédécesseurs dans son opinion hardie, Diderot et Barthélemy, qui, les premiers dans les temps modernes, auraient prononcé le mot de folie.

Malgré cette logique et cette abondance de preuves, nous ne sommes pas encore convaincu. L'opinion de M. Lélut est claire comme le jour; il explique toutes choses le plus simplement et le plus facilement du monde; le cadre de la folie une fois donné, les textes viennent s'y placer et le remplir comme d'eux-mêmes. Elle est donc bien séduisante sous ce rapport. Mais cette facilité même qu'on rencontre à tout expliquer avec une idée n'est-elle pas bien souvent un piége, et les choses humaines ne sont-elles pas bien plus compliquées que nous ne les faisons dans nos systèmes? Une panacée est un mauvais remède, je m'en défie; je me défie aussi des systèmes trop commodes et trop généraux. J'expliquerais trop de choses avec la folie : j'expliquerais Brutus, Archimède, qui, par parenthèse, ne sont que des sages pour M. Lélut et n'ont jamais eu d'hallucinations, ni d'extases; j'expliquerais Numa et son Égérie, les devins, les prophètes, et même les miracles; tout ce qui embarrasserait ma raison à moi, je le mettrais sur le compte de la folie d'autrui. Voilà pourquoi cette accusation de folie portée contre Socrate m'est suspecte dès avant le réquisitoire.

L'accusé, c'est Socrate; juge impartial, je ne veux voir en lui ni le grand philosophe, ni l'objet de l'admiration des âges; mais seulement l'homme et le Grec de son temps. Or ce temps est bien loin de nous; deux mille ans et plus nous séparent de Socrate; il est bien difficile de faire de la psychologie à distance; il est déjà si difficile de faire de la simple et grossière histoire des masses; il est plus difficile encore de faire dans de telles conditions de la physiologie et de la médecine, surtout de la médecine mentale.

Y a-t-il au moins des témoignages et des témoins irrécusables, ou avons-nous entendu à travers les siècles le fou délirer? Les témoignages sont nombreux, mais je demande à appliquer sur eux et sur les témoins dont ils émanent les règles de la critique historique, car l'insensé lui-même n'a pas parlé et n'a rien écrit.

Les témoins les plus importants sont Platon, Xénophon, Plutarque, Diogène Laërce. Je me défie déjà des deux derniers. Diogène, le compilateur le plus indigeste et le moins intelligent de l'antiquité, qui ne doit d'être lu qu'aux grands hommes dont il parle, me rapporte sur Socrate et sur les autres trop d'absurdités et de contes, pour que son témoignage en pareille matière ait une valeur sérieuse. Et cependant cet historien crédule ne dit qu'un seul mot du démon de Socrate : « Il prétendait qu'un génie familier lui faisait connaître l'avenir. » Rien autre chose. Plutarque lui-même n'est pas exempt du reproche de puérilité, de simplicité superstitieuse; d'ailleurs, c'est d'après Platon, Xénophon, et d'après des on dit qu'il parle. Et pourtant ce Plutarque si naïf n'exprime pas une opinion formelle et personnelle sur le *démon de Socrate*. Le petit traité qui porte ce titre est un dialogue à la manière de Platon, où ne figure pas l'auteur.

Chacun des interlocuteurs dit en passant son mot sur le démon de Socrate, et ce mot n'est pas toujours favorable au démon. Il y a même un certain Galaxidore qui pourrait être aussi bien qu'un autre le pseudonyme de Plutarque et qui ne paraît croire ni au démon de Socrate, ni à la superstition ou à la folie du philosophe. « Ayant trouvé, dit ce personnage, la philosophie pleine, et pour ainsi dire enivrée des visions, des fables et des idées superstitieuses dont Pythagore et Empédocle l'avaient surchargée, Socrate l'accoutuma à ne s'attacher qu'aux choses solides, et à chercher la vérité par les lumières d'une raison sage et modérée... Eh quoi! dit-il encore, croyez-vous que le génie de Socrate fût une faculté particulière et distincte plutôt qu'une portion de cette sagacité naturelle à tous les hommes que le philosophe avait fortifiée par l'expérience, et qui, dirigée par une raison prépondérante, le déterminait à agir dans les conjonctures difficiles et embarrassantes? »

Quoi qu'il en soit de Plutarque, Platon et Xénophon, voilà les vrais témoins de la folie de Socrate; ceux-là, je ne puis ni ne veux les récuser, et j'accepte tout ce qu'ils disent, mais je veux savoir comment et pourquoi ils l'ont dit.

Quelques mots seulement sur Xénophon. Son *Apologie* diffère peu quant au fond de celle de Platon; ce que nous dirons de celle-ci pourra s'appliquer également à celle-là. Ses *Mémorables* ne sont qu'une autre apologie que Xénophon fait en son nom, où il développe les arguments employés par Socrate dans sa défense, et ses manières habituelles de parler et d'agir qui peuvent leur donner plus de force et de vérité. Nous pouvons donc sans beaucoup d'inconvénient nous restreindre à l'examen général des principaux textes de Platon, les plus nombreux d'ailleurs et les plus graves.

On a beau distinguer dans Platon des dialogues biographiques ou historiques et des dialogues purement philosophiques, Platon n'est pas un historien, il ne s'est jamais dit le biographe de son maître; c'est un philosophe et aussi c'est un poëte. Il fait parler Socrate; mais c'est lui, Platon, qui parle le plus souvent par sa bouche. Si je n'avais à peu près récusé Diogène Laërce, je citerais ce mot qu'il rapporte de Socrate sur Platon à propos du *Lysis*. « Que de choses ce jeune homme me fait dire que je n'ai jamais dites! » Nous pensons cependant que Platon ne fait pas parler Socrate contre son caractère et ne fausse pas son histoire; mais il faut reconnaître que, si Platon fait parler Socrate à peu près comme il a parlé ou aurait pu parler, il y a beaucoup de mise en scène dans tous ses dialogues; que le poëte, l'artiste y nuit souvent à la véracité de l'historien. Il ne faut pas prendre pour des paroles sorties en effet de la bouche de Socrate toutes celles que prononce dans les dialogues le personnage qui porte son nom, et peut-être moins que toutes les autres celles qui ont trait au démon, parce qu'elles sont le plus souvent l'œuvre évidente du poëte. Je ne

sais, par exemple, si jamais Socrate a véritablement rencontré Phèdre, si jamais il s'est promené avec lui, les jambes nues, dans le lit du fleuve Ilissus; s'il a jamais répondu au discours très-peu authentique de Lysias par un éloge de l'amant indifférent; je ne suis donc rien moins que sûr que Socrate ait entendu, au moment où il allait quitter Phèdre et traverser le fleuve, le signal accoutumé du dieu qui lui défendait de partir; et je suis bien certain au contraire que jamais Socrate n'a inventé l'allégorie toute platonicienne des âmes et des chars. En admettant cependant que cela fût vrai, il serait impossible de prendre dans ce passage comme dans beaucoup d'autres les paroles de Socrate à la lettre. Socrate, le personnage de Socrate, en répondant au discours de Lysias par un discours du même genre, savait bien non-seulement ce qu'il faisait, mais ce qu'il ferait tout à l'heure; il savait bien qu'il ne s'en tiendrait pas à cet éloge de l'amant indifférent, injurieux pour l'amour, et qu'il consacrerait à ce dieu une palinodie, la meilleure réfutation de l'œuvre du sophiste; il savait bien, en se voilant la tête pour cacher sa honte, lorsqu'il prononçait le premier discours, qu'il la relèverait et la découvrirait au ciel pour prononcer le second. Mais il use ici, comme tant de fois ailleurs, d'une ruse innocente, d'un artifice bien simple et d'une sorte de coquetterie qui donne plus de solennité à son second éloge et correspond à la ruse de Phèdre cachant dans les plis de sa robe le discours de Lysias. N'est-ce pas au poëte, à Platon, qu'il faut attribuer tout cela?

Ce texte, ainsi que beaucoup d'autres, ne prouve pas que Socrate ait réellement ainsi parlé, ni surtout qu'il ait ainsi parlé sérieusement; mais il n'est pas sans force, il prouve que Socrate avait au moins l'habitude de parler ainsi. Nous chercherons si l'on n'en peut donner quelque autre explication que la folie.

Il est vrai qu'à chaque instant Socrate parle, ou plutôt Platon fait parler Socrate du dieu; mais il est vrai aussi que dans la plupart de ces passages, on ne saurait, sans attacher aux mots trop d'importance, en conclure qu'il s'agisse d'une révélation actuelle du démon à Socrate. Ce sont le plus souvent de ces formules banales : « S'il plaît à Dieu, » : ou « Avec l'aide des dieux. »

C'est dans l'*Apologie* que doivent se trouver et que se trouvent les passages les plus graves; car là c'est Socrate qui parle plutôt que Platon. Je ne pense pas cependant que l'*Apologie* de Platon ne soit qu'une sorte de procès-verbal du jugement de Socrate; Platon y intervient encore, et l'on y reconnaît sa main. Quoi qu'il en soit, Socrate y parle longuement de son génie familier, mais non pas sans me laisser au moins des doutes sur l'interprétation de M. Lélut.

La principale accusation portée contre Socrate, c'est qu'il ne croit pas aux dieux d'Athènes. Or cette accusation est très-fondée, et c'est cela qui fait la gloire de Socrate. Sa défense est très-faible, et elle ne pouvait être forte. Il fallait ou qu'il acceptât franchement l'accusation, ce qui l'aurait encore grandi à nos yeux, ou

qu'il la repoussât franchement. Socrate n'a pas pris le premier parti, pourquoi? Ce n'est pas qu'il craignît la mort; peut-être ne jugeait-il pas cette déclaration opportune : je m'abstiens de juger. Il n'aurait pu, sans mentir à toute sa vie, accepter décidément le second. Il se défend donc mollement et comme un sophiste, car il y a du sophiste dans Socrate. Il croit aux dieux, dit-il, puisqu'il croit à quelque chose de divin, puisqu'un démon l'a toujours averti de ce qu'il ne devait pas faire, et Socrate compare cette voix divine à celle du tonnerre ou aux chants prophétiques des oiseaux. Certes, la défense est faible, elle manque surtout de clarté; elle n'en a que ce que M. Lélut lui en donne. Socrate parle-t-il sérieusement ou se moque-t-il de ses juges avec cette ironie qui lui fut si chère? Le genre de clarté porté par M. Lélut sur ce point en obscurcit bien d'autres et de plus importants.

Qu'était-ce donc que Socrate? Un homme bizarre? Oui, sans doute, il marchait pieds nus, ne portait jamais qu'un vêtement; dur, insensible au froid et à la chaleur, comme à la raillerie et aux injures. Un tel personnage, s'il vivait de notre temps, en France, s'il promenait ainsi son unique vêtement et ses pieds nus sur les boulevards de Paris, serait plus que bizarre, ce serait un fou, à moins qu'il ne fût cependant disciple de saint François ou frère de quelque ordre déchaussé. Mais il vivait à Athènes; là, et alors, il y avait bien des hommes extraordinaires, parce que l'individualité était bien plus apparente qu'aujourd'hui où les

esprits et les mœurs sont uniformes comme les habits. Zénon, Épictète, tant d'autres n'étaient pas des fous, et ils étaient aussi bizarres que Socrate dont ils descendaient.

Socrate eut une extase au moins, celle du siége de Potidée : qui la rapporte? Platon, dans le *Banquet*. Mais le *Banquet* de Platon, s'il a pour fond un banquet réel, n'en est pas moins avant tout une œuvre d'art, et la preuve en est qu'il ne ressemble guère au *Banquet* de Xénophon. Et qui raconte cette extase de Socrate? C'est Alcibiade, pris de vin, qui fait devant les convives la caricature de Socrate, grossissant, enlaidissant et embellissant à la fois tous les traits de Socrate, de son corps, de son caractère et de sa vie, s'il ne lui en donne pas d'empruntés. Je veux bien que Socrate, au siége de Potidée, ait étonné l'armée par la longueur de ses méditations et son attitude fatigante; mais Socrate, profond philosophe, était aussi un rude guerrier, et Alcibiade un rude buveur qui ne délirait qu'à moitié en peignant ainsi Socrate.

Si Socrate croyait réellement à son démon, croyait-il donc aux dieux, aux dieux de la mythologie? M. Lélut dira : Oui. Mais c'est bouleverser toutes les idées que nous avons, non plus sur la santé de Socrate, mais sur sa philosophie; et Socrate n'est plus rien alors qu'un simple païen, je ne sais plus pourquoi on l'admire. Non, Socrate ne croyait pas aux dieux, mais à Dieu, et à un Dieu invisible, qui ne s'entend pas plus qu'il ne se voit. Or, l'hallucination raisonne, sur-

tout celle qui n'anéantit pas plus la raison qu'elle n'aurait fait chez Socrate. Socrate parle des dieux de l'Olympe, des nymphes et de tout le peuple mythologique, mais aussi Platon, mais aussi tous les philosophes anciens, à peu près comme nous parlons du lever et du coucher du soleil, par habitude ou pour respecter encore dans la forme la croyance populaire. M. Lélut pense-t-il aussi que Socrate ait eu foi dans les oracles, parce qu'il en parle souvent dans Platon, ou parce qu'il compare la voix de son génie aux augures des oiseaux? Cela est impossible. Socrate pouvait bien être halluciné, mais, en dehors de son hallucination supposée, il n'était point si absurde.

Il est bon d'invoquer les témoins qui parlent, mais il faut consulter aussi ceux qui se taisent. Aristophane passe généralement pour avoir contribué indirectement à la condamnation de Socrate en le peignant comme il a fait dans les *Nuées*. Quel beau thème pour le poëte comique que le démon de Socrate; comme un chœur de génies ou d'esprits familiers aurait récité de beaux vers et inspiré à Strépsiade de bonnes plaisanteries! Au lieu de cela, ce sont des Nuées, divinités aussi vagues que leur nom, qui protégent Socrate. Aristophane nous représente Socrate niant effrontément Jupiter et les dieux de l'Olympe, rhéteur et sophiste : à la bonne heure, je reconnais l'original sous ce masque; mais du génie de Socrate, pas un mot, pas un seul. Ce silence m'étonne, si Socrate croyait aussi fermement à son génie qu'il croyait peu aux dieux païens.

Qu'était-ce donc que ce génie pour Socrate? Chacun a pu faire cette remarque en lisant les dialogues de Platon, que rarement Socrate y parle en son nom. « Je ne sais rien, disait-il, j'interroge pour apprendre. » Mais sous cette feinte ignorance, il y avait beaucoup de savoir et d'habileté. Il savait ou faire dire sa propre pensée à ceux qu'il interrogeait, ou la faire développer par un personnage fabuleux, allégorique, dont il se disait l'écho. Quel est, par exemple, ce personnage d'Er de Pamphylie, cette Diotime de Mantinée, ces Lois du *Criton*, et tous ces êtres imaginaires qui ont raconté à Socrate tant de belles choses et tiennent dans Platon de si beaux discours? Sont-ce des voix qui parlaient à Socrate halluciné, ou ne sont-ce pas plutôt de simples allégories? Et le démon de Socrate; nous croyons pouvoir dire avec le personnage de Plutarque, avec Galaxidore, qu'il n'est autre chose que « cette sagacité naturelle à tous les hommes que ce philosophe avait fortifiée par l'expérience. » C'est la raison de Socrate personnifiée dans son langage toujours vivement figuré, c'est une forte métaphore, toute semblable à celles dont nous faisons usage à chaque instant dans notre langue triviale, et qui passent inaperçues grâce à leur banalité, *la voix de la raison*, *le cri de la conscience*. Bien mieux, cette métaphore qui provoque tant de savantes mais inutiles recherches, elle est si naturelle, qu'elle est passée littéralement

dans notre langage de tous les jours : Socrate ne fut pas le jouet d'un fantôme, il n'eut pas à son service un ange gardien, ni un démon, ni un génie, il eut simplement du génie.

Prouvera-t-on, peut-on prouver que Socrate ne fut jamais halluciné? Non; on peut prouver seulement qu'il fut sage, et de cela les preuves surabondent. On n'a pas plus à prouver l'intégrité de la raison de Socrate que l'innocence d'un prévenu quelconque. C'est sa folie qu'il faudrait démontrer, et démontrer sans réplique et sans doute possibles; or, malgré toute la science dépensée par M. Lélut, cette démonstration est encore à faire; une interprétation littérale du plus allégorique, du plus mythique des écrivains, l'exégèse la plus habile à tirer des Dialogues de Platon ou des Mémoires de Xénophon une consultation médicale n'y peuvent suffire.

Le personnage de Socrate restera toujours enveloppé de mystères, il restera même toujours bizarre et singulier, si l'on veut; halluciné, cela n'est pas absolument impossible, mais le contraire est bien probable. Fou et singulier, bizarre et halluciné, ce sont des choses bien différentes. Qui donc n'est pas bizarre, qui donc n'est pas singulier? Personne n'est fait comme tout le monde, chacun a son originalité, chacun est un individu, et les grands hommes plus que tous les autres. Qui donc même peut se vanter d'avoir toujours, sans ivresse, sans sommeil, conservé l'intégrité de sa raison? M. Lélut a si bien montré dans un de ses curieux appendices les analogies de la raison et de la folie, et comment on passe insensiblement de l'une à l'autre, sans que la raison soit la folie! Chaque homme a son grain de folie, dit Aristote; mais un grain suffit-il pour être fou; si un grain ne suffit pas, sera-ce un gramme? On trouve facilement les ressemblances de la raison avec la folie; mais la limite, la ligne précise qui les sépare, voilà ce qu'il est impossible de trouver, ce qu'il faudrait cependant connaître pour ne pas traiter les fous de sages, et les sages de fous. Il n'est pas de grands hommes, dit lui-même M. Lélut, qui, à un moment donné, n'aient senti leur raison leur échapper à force de la tendre. Je ne saurais donc si Descartes fut sage ou fou, car ses biographes prétendent qu'il eut une vision; on en dit autant de Napoléon Ier, autant de Socrate; de qui ne l'a-t-on pas dit, de qui ne peut-on pas le dire? Je veux donc bien croire que Socrate ait pu être halluciné, mais non pas qu'il l'ait été réellement, jusqu'à ce que le fait soit démontré par d'autres raisons que parce qu'il n'est pas absolument impossible.

Tout ce qui a servi à populariser à travers les siècles le nom de Socrate a concouru en même temps à en faire un héros légendaire autant qu'un personnage historique, à exciter vivement sur lui la curiosité du public et des savants, et à confondre les jugements au lieu de la satisfaire : sa manière de vivre autant que sa mort, l'absence de tout écrit de sa main aussi bien que les discours qu'on lui prête, sa haine pour les so-

phistes et sa sophistique, sa modestie et son orgueil, son ironie et sa bonhomie, sa laideur et sa vertu, sa présence au banquet d'Agathon et ses séances dans la boutique des artisans, son amitié avec Périclès et sa familiarité avec Aspasie, son amour pour les beaux jeunes gens et sa chasteté.

Malgré tous ces contrastes et malgré l'érudition ingénieuse de M. Lélut, nous persistons à ne voir dans Socrate qu'un sage qui a joui durant sa vie, non-seulement de son bon sens, mais de la raison la plus haute et la plus droite dont un homme ait jamais été doué par le ciel.

Pour avoir méconnu ce grand homme, pour avoir couché son nom sur un registre d'aliénés, nous exigeons une peine de M. Lélut. Pour expier son *Démon de Socrate*, nous le condamnons à lire les principes et les conclusions de la *Psychologie morbide*. S'il reconnaît dans ces excès l'abus de sa propre doctrine et le fruit de son *Démon*, Socrate est assez vengé.

DESCARTES

MÉDECIN [1]

Il est peu de grandes bibliothèques en Europe qui, outre les trésors qu'elles possèdent et qu'elles savent posséder dans les volumes imprimés, ne renferment aussi dans les papiers manuscrits bien des richesses dont elles n'ont pas conscience. Tout manuscrit, à coup sûr, n'est point un trésor que l'ignorant ou le savant qui le rencontre doive porter aussitôt chez son voisin le libraire. Sous la poussière des années ou des siècles dorment enfouies les pensées de bien des auteurs, et beaucoup sans doute d'un juste sommeil ; mais il en est quelques-unes aussi, dignes de voir enfin la lumière. Nous en avons eu récemment plus d'un exemple. Toutefois, on ne rencontre pas facilement

[1] *Œuvres inédites de Descartes*, publiées par M. le comte Foucher de Careil. Deux parties. 1859-1860.

un manuscrit précieux : le hasard le place rarement sous la main qui ne le cherche pas; souvent, au contraire, il le dissimule à celle qui le poursuit et le touche sous un déguisement qui le rend méconnaissable.

C'est là précisément ce qui est arrivé pour certains écrits de Descartes, dont nous croyions bien avoir toutes les œuvres, toutes celles du moins que le temps n'avait pas à jamais détruites. Un jeune savant, tout plein de cette pensée que Hanovre, où mourut Leibnitz, devait posséder parmi ses manuscrits quelques ouvrages inconnus de ce philosophe, entreprend des fouilles dans la bibliothèque de cette ville, et y découvre en effet assez de pièces originales pour en composer d'abord deux ou trois volumes d'opuscules inédits, et même pour concevoir et exécuter le vaste projet de publier en France une édition complète des œuvres de Leibnitz, qui laisse loin derrière elle celles de Raspe, d'Erdmann et de Dutens. Un malheur, dit-on, ne va jamais seul; souvent aussi une bonne fortune en amène une autre, pour qui sait, bien entendu, aider la fortune, et, au besoin, lui faire violence. Tandis qu'il compulse les manuscrits de Hanovre, M. Foucher de Careil acquiert la certitude que Leibnitz a eu connaissance de plusieurs écrits de Descartes qui ne nous sont point parvenus, qu'il a eu l'intention de publier lui-même quelques ouvrages posthumes de Descartes. C'est un trait de lumière; mais quels sont ces ouvrages? Où les retrouver? Comment, Descartes

vivant en Hollande, en France, mort à Stockholm, sont-ils tombés aux mains de Leibnitz? Est-il possible qu'ils soient encore à Hanovre en 1859? Y ont-ils jamais été? Autant de questions qu'avec du loisir, du savoir et le reste, on finit par résoudre, et si bien qu'un volume nouveau d'œuvres bien authentiques vient de s'ajouter aux onze volumes de la belle édition de Descartes publiée par M. Cousin.

C'est une véritable odyssée que l'histoire de ces opuscules de Descartes. En deux mots la voici : M. Foucher de Careil s'assure auprès de Baillet que des manuscrits de Descartes sont trouvés dans un coffre après sa mort, qu'inventaire en est dressé devant témoins, que, déposés dans une caisse séparée, ils sont expédiés à Paris par toute voie d'eau, avec les bagages de Chanut, notre ambassadeur à Stockholm, qui devait nous ramener plus tard le corps même de Descartes, que le bateau fait naufrage, près de Paris, au port de l'École, que la précieuse cassette demeure trois jours au fond de la Seine, que, repêchés à grand'peine et séchés tant bien que mal, ces papiers sont donnés par Chanut à Clerselier, que celui-ci les communique à Leibnitz qui les copie de sa main à Paris en 1676. Ce n'est donc qu'une copie qu'a possédée Leibnitz, mais c'est une copie authentique, et cette copie doit être à Hanovre. Avis aux curieux; ils existent peut-être encore, ces manuscrits originaux de Descartes, autographes, olographes, noyés et repêchés. Informez-vous des héritiers de

Clerselier, de Rohault, son gendre, cherchez et.... peut-être vous trouverez ; si toutefois un texte, une fois publié, conserve à vos yeux quelque valeur. Pour nous, en attendant, nous nous contentons de la copie, qui, grâce à Dieu, n'est plus à trouver.

A cette première découverte ajoutons d'autres trouvailles faites en Hollande ou en Allemagne, et disons que c'est faire un noble emploi de son temps que de le consacrer à de telles recherches, un noble emploi de sa fortune que d'acquérir à prix d'or, pour les restituer entre des mains françaises, quelques écrits de Descartes.

Un travers assez fréquent des éditeurs de manuscrits et des possesseurs d'autographes, est de croire et de vouloir persuader aux autres que les quelques lignes qu'ils sont seuls à posséder, que les quelques pages qu'ils publient les premiers sont d'une extrême importance, qu'elles renferment des révélations inattendues sur l'illustre mort, qu'elles font paraître sa vie ou sa pensée sous un jour tout nouveau, qu'elles annulent, qu'elles renversent tous les jugements qu'on avait portés jusque-là sur ceux qui les ont écrites d'après leurs œuvres prétendues complètes. Le présent éditeur des opuscules de Descartes n'a pas donné dans ce travers, et cette preuve de bon sens est d'autant plus méritoire, que tous les fragments datés de 1620 à 1637 sont plus que simplement curieux ; ils renferment des renseignements tout à fait neufs sur la période la plus inconnue de la vie de Descartes.

Nous donc, qui n'avons ni découvert ni acquis, même au plus bas prix, une seule ligne de Descartes, qui n'avons déchiffré ses nouvelles œuvres qu'une fois sorties de la presse, bien lisibles et même bien traduites, nous prétendons bien moins encore avoir trouvé dans ces opuscules inédits un Descartes tout nouveau, par exemple, un Descartes médecin. On savait depuis longtemps que Descartes ne s'était pas occupé seulement de géométrie et de physique en même temps que de philosophie, mais aussi d'anatomie et de physiologie. Ce qui est plus grave que si on l'avait ignoré, on le savait et on l'a oublié. Les œuvres inédites nous le remettent en mémoire. Les traités *de l'Homme*, *de la Formation du fœtus*, *des Passions*, ne nous laissaient pas ignorer que Descartes cultivait l'étude du corps humain et en connaissait la structure aussi bien qu'homme de son temps. Mais ce n'est pas dans ces traités que nous allons chercher Descartes, et nous avons bien quelque raison. Ils suffiraient à la gloire d'un autre ; ils semblent, à qui n'en juge que par les erreurs ou les hypothèses qu'ils renferment, pouvoir compromettre la sienne. Nous les considérons légèrement comme une application malheureuse ou une distraction amusante d'un grand génie fait pour d'autres travaux. Cependant celui qui consacrait toute une partie de son *Discours de la Méthode* à exposer la théorie de la circulation du sang, celui qui disait : « Je suis conjoint à mon corps très-étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose comme

un seul tout avec lui ; » celui qui écrivait encore : « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher, » celui-là, certainement, ne devait pas considérer la médecine comme une science propre seulement à combattre les maladies du corps, mais étrangère à la connaissance de l'esprit humain.

Beaucoup de raisons et de circonstances ont contribué à nous persuader cette erreur historique que la philosophie de Descartes sépare profondément la vie de l'esprit de celle des organes, à nous faire séparer à nous-mêmes dans nos études des choses réellement confondues dans celles de Descartes, à nous faire croire à une sorte d'antagonisme de la philosophie et de la physiologie, des deux éléments qui constituent l'homme. Philosophes et physiologistes souffrent également de cette séparation, de cette hostilité qui s'est peu à peu établie entre les deux sciences et ont une part égale de responsabilité, mais je ne veux faire le procès qu'aux miens.

Au temps même de Descartes, on ne croyait pas pouvoir étudier l'âme et ses phénomènes sans connaître les organes et leurs fonctions. Les solitaires de Port-Royal disséquaient comme Descartes des animaux morts ou vivants avec la même ardeur, sinon avec le même succès que MM. Magendie, Flourens ou

Bernard. Malebranche maniait aussi le scalpel avec une certaine habileté ; plusieurs livres de la *Recherche de la vérité* ne contiennent pas moins de physiologie bonne ou mauvaise que de psychologie. La moitié du traité de Bossuet *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, et une bonne partie du traité *De l'existence de Dieu* de Fénélon, pourraient être intitulées, comme un des ouvrages de Galien, *De usu partium*. Mais, à mesure que nous nous éloignons de Descartes dans le temps et dans l'espace, la physiologie disparaît ou s'efface dans les écrits des philosophes. Spinoza n'est qu'un métaphysicien ; l'*Éthique* ne renferme pas un mot d'anatomie ou de physiologie. Leibnitz, génie universel cependant, s'applique à tout ; géomètre, physicien, théologien, historien, politique, il est tout, excepté physiologiste. Au dix-huitième siècle, les philosophes sensualistes, les disciples immédiats ou indirects de Bacon, qui devaient par conséquent introduire l'expérience des sens et des choses sensibles dans la philosophie, la physiologie dans la psychologie, ont été plus exclusivement métaphysiciens que leurs devanciers et leurs adversaires. Tout ce que Locke trouve à nous dire sur le cerveau, pour prouver que toutes nos idées viennent des sens, se réduit à une métaphore : le cerveau de l'homme à sa naissance est une table rase ; pour Condillac, le corps humain, c'est une statue. C'était vraiment bien la peine de se récrier contre la métaphysique cartésienne, contre le rationalisme, le spiritualisme, l'idéalisme,

que sais-je encore? pour être moins physiologiste, moins observateur, et, somme toute, plus mauvais métaphysicien que Descartes, de substituer aux dissections des cartésiens les plus froides allégories, de changer le cerveau, où Descartes faisait circuler du moins quelque chose qui ressemble à la vie, en une tablette de cire et les organes en un bloc de marbre incapable de sentir et que l'on prétend faire penser!

Au moins, si les philosophes sensualistes ne cultivaient pas eux-mêmes les sciences médicales, ils invitaient encore à les étudier; leur doctrine appelait la physiologie, comme l'hypothèse, incapable de se démontrer elle-même, appelle la preuve. Mais, après l'école sensualiste est venue l'école écossaise, qui, non contente de séparer en fait la psychologie de la physiologie en négligeant la dernière, a proclamé qu'en principe ce sont deux sciences non-seulement distinctes, mais profondément séparées dont chacune se suffit à elle-même et ne saurait s'éclairer des lumières de l'autre. Après l'école écossaise, c'est l'école germanique, qui, faisant de la métaphysique à outrance, se soucie moins encore d'étudier les organes et leurs fonctions que d'observer l'âme et ses phénomènes. Chez nous, M. Jouffroy s'est engagé profondément dans la voie des Écossais, et, dans un article fameux, au lieu d'un simple tracé de frontières communes, il a creusé un abîme entre la psychologie et la physiologie. M. Cousin, que le commerce de l'Allemagne a

fait plus métaphysicien que psychologue, et son génie naturel, plus artiste et ami du beau qu'observateur et que savant, a compris toutefois, avec son rare bon sens philosophique, que tout le monde ne pouvait aussi facilement se passer de science rigoureuse; et, dans un temps où l'école normale préparait spécialement de jeunes maîtres à l'enseignement de la philosophie, il demanda que l'on fût au moins bachelier ès sciences pour parler à la jeunesse française de l'âme et de Dieu. C'était établir en principe, et pour l'usage d'autrui, l'union et la solidarité de toutes les sciences; mais que le fait était loin du principe et la réalité de l'apparence! Nous étions si peu capables, à ce qu'il paraît, ou bien il était si peu utile d'étudier sérieusement les sciences, qu'on fit pour nous un programme réduit et un diplôme spécial. On exigea de nous, de l'arithmétique, tout juste ce qu'il en faut pour entrer dans le commerce; de la géométrie, de l'algèbre, de quoi comprendre que l'une emploie le raisonnement déductif, que l'autre est la plus abstraite de toutes les sciences; de la physique, à peine assez pour avoir une idée de la gravitation; de la chimie, pas un mot; d'histoire naturelle, de physiologie, pas un iota. Nous avions le droit d'enseigner que toutes nos idées ne viennent pas des sens, que c'est l'esprit qui pense, non le cerveau, et celui d'ignorer comment sont construits, comment fonctionnent les organes des sens, que le cerveau est logé dans la tête; mais nous étions bacheliers ès sciences, et les appa-

rences étaient sauves, car le divorce était aboli en principe entre les sciences et la philosophie.

Pendant que la philosophie se déshabituait ainsi d'étudier l'homme tout entier et d'éclairer la science de l'esprit par celle des organes, la physiologie, qui ne faisait que de naître au commencement du dix-septième siècle, a marché de son côté sans plus s'inquiéter de la philosophie que celle-ci de celle-là. Il en résulte qu'elles n'ont point marché de front et en lignes parallèles, qu'un écart considérable existe à cette heure entre ces deux sciences qui ont l'homme pour objet. Les philosophes et les physiologistes qui voudraient aujourd'hui se tendre la main ont quelque peine à se rencontrer, la psychologie donnant volontiers dans l'excès du spiritualisme, la physiologie inclinant, au contraire, vers le matérialisme. Il en résulte aussi que le philosophe qui se reporte, à travers les siècles, à la doctrine de Descartes, au lieu d'embrasser sa pensée tout entière, la divise et la réduit à un seul de ses développements à l'exclusion de tout autre ; il ne trouve plus Descartes que dans sa métaphysique, et, comme les principes de la métaphysique cartésienne sont larges et généraux, et que l'exégèse des disciples en a tiré de lointaines et nombreuses conséquences, quelques-uns en sont arrivés naturellement à chercher Descartes dans Malebranche, dans Spinoza surtout, plutôt que dans Descartes lui-même.

Les œuvres inédites nous rappellent à l'intelligence

du vrai cartésianisme, c'est-à-dire d'une philosophie qui, toute pénétrée de cette vérité, que le principe qui pense est d'une autre nature que la matière étendue, n'en croit pas moins que la plupart de nos sentiments et de nos pensées « proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps, » et exige du philosophe la connaissance de la constitution et des fonctions des organes, pour comprendre et expliquer les opérations de l'esprit. *Descartes médecin*, ce pourrait être le titre d'un chapitre oublié du cartésianisme.

II

Non-seulement Descartes s'est appliqué à l'étude du corps humain, de sa constitution anatomique et de ses fonctions, mais il a joué dans l'histoire de la physiologie et de la médecine un rôle considérable ; il a été chef d'école. Pour comprendre le caractère et apprécier l'importance de ce rôle, il convient de se représenter, dans un tableau rapidement tracé, l'état de la médecine pendant la première moitié du dix-septième siècle.

« La médecine qui est maintenant en usage, dit Descartes au *Discours de la Méthode*, contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable. » Ce n'est point là le langage d'un homme qui se fasse illusion sur l'état des sciences médicales de son époque, qui

soit disposé à étudier le corps humain en simple écolier, à se faire le disciple de la doctrine régnante. Tout ce que touche Descartes, son génie le transforme et le féconde; les nouveautés qu'il introduit dans la science, ne fussent-elles que des hypothèses passagères et non des vérités durables, n'en sont pas moins des progrès. Ces hypothèses erronées, la science les détruit, mais après s'en être aidée; c'est comme un marchepied qu'elle repousse après s'en être servie pour atteindre quelque vérité placée plus haut. Descartes a fait exactement pour la physiologie ce qu'il a fait pour le système du monde; sa doctrine médicale ne vaut pas mieux, mais ne vaut pas moins que son hypothèse des tourbillons. Ce que Newton doit aux tourbillons de Descartes, la médecine contemporaine le doit également à ses hypothèses médicales.

Dans la première moitié du dix-septième siècle et même longtemps après, la médecine est représentée de deux façons très-différentes, par les universités ou les facultés et par les savants isolés. Parlons surtout de la France : la faculté de médecine de Paris, par exemple, c'est la science officielle ou se disant telle, c'est la médecine constituée en corps de doctrine et en corporation de docteurs, avec ses dogmes et ses priviléges, aussi jalouse des uns que des autres, satisfaite des uns et des autres, défendant ses priviléges comme un patrimoine suffisant, sans chercher à les augmenter, mais les défendant avec acharnement, défendant ses dogmes avec la même opiniâtreté comme

une chose consacrée, mais ne cherchant pas davantage à les élargir, ne permettant pas davantage qu'on les examine ou qu'on les conteste. Ces priviléges dont elle est si jalouse sont énormes; ces dogmes dont elle est la gardienne si sévère se réduisent, au contraire, à peu de chose; c'est la médecine résumée d'Hippocrate et de Galien, c'est le séné et la saignée.

Les individus isolés qui représentent la médecine en dehors des universités ou des facultés, ce ne sont pas les médecins renommés de l'époque, à la nombreuse clientèle, aux riches honoraires, ce sont les curieux de tous pays qui, sans nier qu'Hippocrate et Galien soient de grands médecins dont les écrits renferment beaucoup d'enseignements, pensent que l'on peut et que l'on doit dépasser leur science, qu'il vaut mieux chercher la connaissance du corps humain dans l'anatomie que dans leurs livres.

Or, cette médecine « qui contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable, » c'est la médecine de la Faculté. C'est celle-là que Descartes méprise, et c'est aussi celle-là que le plus souvent bafoue Molière. Molière a mis plusieurs fois des médecins sur la scène, et plusieurs fois aussi des philosophes, mais il ne les y produit pas toujours de la même façon. Les motifs qui inspirèrent à Molière ses railleries sur les médecins sont nombreux et différents. D'abord les médecins de Molière sont quelquefois des personnages contemporains et connus de tous, comme dans l'*A-*

mour médecin Desfonandrès, Bahis, Macroton et Tomès sont les quatre premiers médecins de Louis XIV, Desfougerais, Esprit, Guénaut et Dacquin, dont le surnom comique rappelle les défauts physiques, les remèdes habituels ou la réputation plus ou moins méritée. C'est de la comédie à la façon d'Aristophane que celle qui s'attaque ainsi aux personnes; quelques-uns même prétendent que Molière fit prendre aux acteurs chargés de ces quatre rôles des masques à la ressemblance des quatre médecins du roi. Les scènes de consultations et le *Malade imaginaire* n'ont plus ce caractère aristophanesque; c'est de la pure comédie de mœurs que fait alors Molière, jetant le ridicule sur l'ignorance et la cupidité, aussi grandes l'une que l'autre chez bon nombre de médecins de l'époque, si l'on en croit Guy-Patin et quelques contemporains bien informés. Enfin, quand Molière fait dire à don Juan que « la médecine est une des grandes erreurs qui soient parmi les hommes, » il n'exprime qu'une opinion personnelle et que nous nous gardons bien de partager. Mais il y a autre chose encore dans toutes ces railleries que l'incrédulité personnelle de Molière à la médecine, autre chose qu'une peinture de mœurs professionnelles ou de caractères particuliers, en un mot, qu'un instrument de comédie. Il y a une satire de la faculté de médecine elle-même personnifiée sous le nom de Filerin; et cette fois Molière n'est plus seulement un auteur dramatique qui met dans la bouche de ses personnages ses

opinions toutes personnelles, qui prend le comique où il le trouve, dans la profession de médecin comme dans l'état de bourgeois ou de marquis; Molière, cette fois, travaille à la même œuvre que Descartes. C'est la scolastique médicale qu'il attaque, comme c'est la philosophie scolastique qu'il frappe encore après Descartes dans les personnages tout fictifs des Marphurius et des Pancrace, et du maître de philosophie du bourgeois gentilhomme. La faculté de médecine, au dix-septième siècle, est, plus encore que la Sorbonne, une ruine d'un autre âge; toutes deux ont rempli leur mission en interprétant, celle-ci Aristote, celle-là Hippocrate et Galien; elles ne sont plus désormais qu'un obstacle aux progrès de la médecine et de la philosophie. C'est la Sorbonne qui obtient du parlement ce fameux arrêt de 1624 défendant, *à peine de punition corporelle, à peine de la vie*, d'enseigner aucune maxime contre les auteurs approuvés. C'est la faculté de médecine unie à la Sorbonne qui en sollicitait un second, que le bâton de Sganarelle fit ajourner, que l'arrêt burlesque de Boileau condamna au néant. Boileau couvre la Sorbonne et la faculté de médecine du même ridicule; ainsi fait Molière avec la même arme. Ils ne sont en cela, l'un et l'autre, que les auxiliaires de Descartes, car la médecine de Descartes est une attaque contre celle de la Faculté, comme sa philosophie en est une contre celle de la Sorbonne; et c'est le *Discours de la Méthode* qui porte à l'une et à l'autre les premiers coups.

Voyez plutôt si la faculté de médecine ne méritait pas mieux encore que la Sorbonne les sarcasmes de Molière et de Boileau et l'hostilité de Descartes. Harvey a découvert la circulation du sang dès 1619, il l'a exposée dans un livre en 1628. Or, le second Riolan, professeur et doyen de ladite Faculté, anatomiste célèbre, mort en 1650, la repousse et écrit contre elle; Guy-Patin, mort en 1672, également professeur et doyen, tout comme M. Purgon, dont il pourrait bien être le parrain, rejette aussi cette *prétendue* circulation. Pendant longtemps, jusque dans le cours du siècle suivant, la circulation du sang, les vaisseaux lymphatiques, le réservoir du chyle ne furent démontrés qu'au Jardin du roi, par suite de l'opposition de la Faculté à les admettre. C'est qu'elle était forte et puissante cette ancienne Faculté, tout comme l'ancienne Sorbonne. Elle tint tête à Louis XI, elle triompha de Richelieu. La physiologie naît avec les travaux d'Harvey, d'Aselli, de Pecquet, de Bartholin; la Faculté repousse la physiologie avec toutes ces nouveautés. La chirurgie, qui règle ses progrès sur ceux de l'anatomie et de la physiologie, porte ombrage à la Faculté; elle exclut de son sein les chirurgiens et force ainsi Louis XIV à créer pour cet art exilé le collége royal de chirurgie; la chimie commence à naître, elle proscrit la chimie, l'antimoine, l'opium, le quinquina. Cette faculté, qui prétend empêcher que le sang circule, n'est-elle pas proche parente de ce tribunal qui ne voulait pas, au temps de Colomb, que la terre fût ronde, ni qu'elle tournât au temps de Galilée?

Heureusement il y avait une autre médecine que celle qui se résumait tout entière dans la célèbre formule du *Malade imaginaire;* il y avait d'autres hommes pour représenter aux yeux de l'histoire la vraie médecine et lui faire faire des progrès. Ce sont ces savants de tout pays qui ne considéraient pas la médecine comme une profession, mais comme une science, à qui l'on doit toutes ces découvertes que repoussait opiniâtrément la faculté de Paris; qui, interrogeant le corps humain plus que les livres d'Hippocrate, ont perfectionné l'anatomie, fondé la physiologie et la chimie. Descartes fut un de ceux-là; mais, de même qu'il demeurait toujours philosophe en géométrie ou en physique, la philosophie est aussi le but de ses études médicales, et leur imprime un cachet particulier. Justifiant le mot de Platon, que nul n'est philosophe qui ne possède à un haut degré la faculté de généraliser, Descartes s'attacha toujours aux principes des sciences plus qu'aux questions particulières. En philosophie, qu'est-ce que l'âme, qu'est-ce que la matière, quelles sont leurs natures? En physique, le système du monde; en mathématiques, la géométrie la plus élevée, l'application de l'algèbre à la géométrie : telles sont les questions générales qui l'occupent. En médecine aussi, il va droit à la question capitale : Qu'est-ce que la vie? Jusque-là, on voyait le corps humain vivre et mourir sans se demander ce

que c'est que la vie, comme on voyait tomber les graves sans se demander sérieusement comment ils tombent. Les plus curieux et les plus savants attribuaient volontiers la vie à la présence dans le corps d'un être particulier qui gouvernait ses fonctions, comme ils se contentaient de dire, pour expliquer bien des phénomènes naturels, que la nature avait horreur du vide. Les qualités occultes, les formes substantielles suffisaient à tout dans les sciences naturelles comme dans la philosophie, quand on ne recourait pas à des esprits inconnus pour en peupler les organes du corps et les astres du ciel. Descartes a fondé la biologie en expliquant le premier la vie d'une façon scientifique et naturelle.

Descartes, l'esprit le moins mystique que la Providence ait créé, habitué par ses travaux géométriques à voir les conséquences résulter nécessairement des principes, ne pouvant concevoir que les principes soient établis comme après coup en vue des conséquences, disposé par la simplicité des principes mathématiques et des principes mêmes de sa propre métaphysique à penser que les effets les plus nombreux et les plus divers peuvent dériver des causes les moins nombreuses et des lois les plus simples, repousse également et la supposition des qualités occultes et la considération des causes finales, comme une ressource commode pour la paresse et l'ignorance. Ce qui est faux un seul jour est faux de tout temps; mais ce qui est blâmable aujourd'hui ne l'était point ou l'était moins alors. La considération des causes finales n'est pas bonne partout : en géométrie, en physique, elle doit être exclue rigoureusement; en médecine, elle est légitime, mais elle instruit peu. Elle ne doit venir qu'à la suite ou à défaut de la connaissance des causes efficientes, parce que la cause efficiente révélera souvent la cause finale, tandis que la cause finale ne nous découvre jamais la cause efficiente qu'il nous importe cependant bien davantage de connaître. Descartes eut le tort de rejeter absolument les causes finales, mais il eut raison de chercher avant tout les causes efficientes. Il en est résulté que sa médecine est toute mécanique, que le corps est pour lui une machine, que la vie n'est que le mouvement qui la fait fonctionner. Descartes est le chef d'une école de médecins qui se prolongea jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, celle des *iatro-mécaniciens,* qui fit échec aux *iatro-chimistes* et aux *animistes*, venus après lui. Cette théorie médicale elle-même est une conséquence presque mécanique des principes dont il partait et des circonstances de toute sorte au milieu desquelles il se trouva.

Qu'est-ce que le système des tourbillons de Descartes, ou mieux, qu'est-ce, en général, que le système du monde, celui de Descartes ou celui de Newton, ou celui de la nature? Laplace lui a donné son vrai nom : la mécanique céleste. Il suffit, disait Descartes, de l'étendue et du mouvement pour faire le monde; avec de l'étendue et du mouvement il était

donc engagé à construire non-seulement le grand monde, le monde céleste, mais le corps de l'homme dans ses moindres détails. Plus tard, quand la chimie eut fait ses premières découvertes, on céda aussi à la tentation d'expliquer tous les phénomènes de la vie par des actions chimiques; au temps de Descartes, la chimie n'était pas née. Quelle est, au contraire, la grande découverte contemporaine? La circulation du sang, c'est-à-dire, après la locomotion qui appartient à la vie de relation, le plus mécanique de tous les phénomènes vitaux. La circulation du sang, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'un simple phénomène d'hydraulique? Le système vasculaire avec ses réservoirs, ses tuyaux et ses soupapes, qu'est-ce autre chose qu'une pompe foulante qui verse le liquide qu'elle projette dans le même réservoir qui l'alimente? Il était bien séduisant de considérer ce grand phénomène comme le type de toutes les fonctions. C'est ce que fait Descartes, voué désormais au mécanisme en médecine. Le mécanisme en physiologie est une erreur, mais cette erreur était un progrès. La mécanique n'est pas la physiologie; mais de la doctrine mécanique, de la chimie, de l'animisme, la vraie physiologie devait naître, et elle est née.

Ce qu'il faut donc chercher dans Descartes, ce n'est ni une médecine complète, comme s'il eût fait profession de guérir les malades, ni même une physiologie profonde et sûre, comme on pourrait à peine l'exiger aujourd'hui de nos plus doctes médecins,

mais seulement une anatomie curieuse et singulièrement avancée pour le temps où il vivait, et, à défaut de l'explication vraiment physiologique des phénomènes vitaux, une interprétation savante des fonctions organiques et de l'embryogénie. Cherchons-y surtout la confirmation de cette vérité historique oubliée, de cette vérité philosophique méconnue, que Descartes ne crut pas possible et qu'il n'est pas possible en effet de séparer l'étude de l'esprit de celle des organes.

Tout le monde sait que le *Discours de la Méthode*, accompagné de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie*, fut le premier ouvrage que publia Descartes en 1637. Mais le *Discours de la Méthode* n'est ni le premier ouvrage dont Descartes conçut l'idée ou entreprit l'exécution, ni celui qu'il considérait comme le plus important de tous ses écrits. Le *Discours de la Méthode* n'est, au contraire, donné par Descartes que comme l'annonce et l'attente d'un ouvrage plus considérable commencé depuis longtemps et qui ne fut jamais terminé: le *Monde*, ou le *Traité de la lumière*. Or, le *Monde*, dont font partie les traités *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*, est construit sur le plus vaste de tous les plans, et représente ou devait représenter la philosophie telle que la comprenait Descartes. Au lieu de réduire la philosophie à l'objet des *Méditations métaphysiques*, Descartes embrasse dans ses limites l'univers entier, le ciel et ses phénomènes, les corps animés et les plantes, les animaux et

l'homme. Ce n'est qu'après avoir traité de toutes ces choses et en dernier lieu du corps humain, que Descartes se proposait de parler de l'âme raisonnable et de montrer « qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie étroitement avec le corps, pour avoir des sentiments et des appétits semblables aux nôtres et ainsi composer un vrai homme. » C'est-à-dire que ce que nous regardons aujourd'hui comme le principe même de la philosophie cartésienne, ce qui nous semble la composer tout entière, n'en est pour Descartes lui-même qu'une partie, la dernière, je ne dis pas la moins importante. Le *Monde* était l'œuvre favorite de Descartes ; il y travailla toute sa vie. Commencé longtemps avant le *Discours de la Méthode,* il était encore à Stockholm l'objet de ses pensées. « Mon *Monde* est un de ces fruits qu'on doit laisser mûrir sur l'arbre et qui ne peuvent trop tard être cueillis. » Descartes lui-même, de son vivant, ne le jugea jamais assez mûr, et en condamna au néant, après sa mort, les ébauches imparfaites.

Bien que Clerselier ait publié les fragments du *Monde*, nous n'avons de cette vaste et belle ordonnance que le plan, assez souvent et assez nettement tracé, il est vrai, pour construire en esprit le monument qu'il était dans les desseins de Descartes d'élever de ses mains, et dont le *Discours de la Méthode* n'était qu'une annonce et comme une distraction. Nous ne voulons pas entreprendre cette grande restauration, bien qu'un tel travail ne fût pas inutile : on a maintes fois, en effet, exposé dans le détail les différentes parties de la philosophie cartésienne ; mais peut-être n'a-t-on jamais bien mis ces parties différentes à leur place véritable et dans leur vraie perspective, pour n'avoir pas suivi les indications si précises du *Discours de la Méthode*, des *Lettres* et de divers traités. Nous voulons seulement montrer quelle place occupait dans l'œuvre mutilée de Descartes l'étude de la physiologie, ou plus exactement du corps humain, et donner une idée générale de la médecine cartésienne.

III

Connaître la situation et la conformation des organes intérieurs du corps, ce sont les éléments de la médecine. Voir une seule fois de ses yeux l'estomac et ses tubes, le cœur et ses vaisseaux, les muscles et leurs attaches, sur le cadavre d'un homme ou d'un animal qui se rapproche de l'homme par sa structure, nous instruit bien plus que les dissertations à la façon de Timée sur la création de l'homme et les causes finales. L'anatomie est le plus solide fondement de la médecine. Sans l'anatomie, toute la médecine se réduit à une pathologie grossière et superficielle, à une thérapeutique empirique et ignorante. L'anatomie fut une des études favorites de Descartes. Enfermé dans son poêle et couché sur son lit jusqu'au milieu du

jour, comme le représente son biographe, Descartes composait ses *Méditations métaphysiques*. Mais il avait encore une tout autre façon de travailler et un tout autre laboratoire que son lit ou que son poêle. Un ami, un importun plutôt, était venu le poursuivre jusque dans sa retraite de Hollande, et lui demandait à voir sa bibliothèque. Descartes le conduisit dans une petite cour attenant à sa maison : La voilà, dit-il, en lui montrant le corps d'un veau qu'il disséquait.

Comme il cherchait la solitude et l'obscurité favorables au travail, comme il ne faisait pas profession de médecine, ce fut chez lui, sur des animaux, et non dans des amphithéâtres publics et sur le corps humain, que Descartes fit la plupart de ses observations anatomiques. Il ne se contenta pas toujours, cependant, de ces images imparfaites de notre organisation corporelle, et plus tard il interrogea le corps humain. « Je pense connaître l'animal en général, écrit-il en 1639, et non pas encore l'homme en particulier. » Dans une autre lettre, il avoue que, *n'étant pas médecin de profession, il n'a pas eu la commodité de considérer le cerveau d'un homme plutôt que d'une bête,* pour sa *Dioptrique*. En 1648, il écrit encore à la princesse palatine : « J'ai maintenant entre les mains un autre écrit que j'espère pouvoir être plus agréable à Votre Altesse, c'est la description de l'animal et de l'homme (c'est le traité *de la Formation du fœtus*); car ce que j'en avais brouillé il y a douze ou treize ans, qui a été vu par Votre Altesse, étant venu entre

les mains de plusieurs qui l'ont mal transcrit, j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire de le refaire, et même je me suis aventuré, mais depuis huit ou dix jours seulement, d'y vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine; je dis l'animal en général, car pour l'homme en particulier, je n'oserais l'entreprendre, faute d'avoir assez d'expérience pour cet effet. Au reste, je considère ce qui me reste de cet hiver comme le temps le plus tranquille que j'aurai peut-être de ma vie, ce qui est cause que j'aime mieux l'employer à cette étude qu'à une autre qui ne requiert pas tant d'attention. » Toujours est-il que Descartes interrogea d'abord et le plus souvent les corps d'animaux divers, bœufs, moutons, veaux, porcs, lapins, oiseaux et poissons. Les *Œuvres inédites* contiennent plusieurs procès-verbaux de ces autopsies de toute sorte qui remontent aux premiers temps du séjour de Descartes en Hollande, antérieures au *Discours de la Méthode*. En 1630, « il étudie en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprend tous les jours quelque chose qu'il ne trouve pas dans les livres. » Ces livres, cependant, ce sont ceux de Vésale, de Harvey et des maîtres de la science; mais Descartes n'est pas un novice, il y a déjà plusieurs années qu'il pratique l'anatomie avec une telle ardeur et une telle curiosité, « qu'il n'y a guère de médecin qui y ait regardé de si près que lui. » Comme il a suivi les armées pour étudier l'homme et les hommes, ainsi, afin de multi-

plier ses sujets d'observation, les animaux qu'il dissèque lui-même ne lui suffisant pas, il va dans les boucheries assister à l'abatage et à l'ouverture des bêtes et choisir pour ses études les meilleurs morceaux. Si bien qu'un sot intolérant s'en indigne et l'accuse à la fois du double crime d'assister au prêche des calvinistes et de courir les villages pour voir saigner les pourceaux. Descartes s'en confesse, sur le second point du moins, à son ami le père Mersenne : « J'ai été un hiver, à Amsterdam, que j'allais quasi tous les jours en la maison d'un boucher pour lui voir tuer des bêtes, et faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir ; ce que j'ai encore fait plusieurs fois en tous les lieux où j'ai été, et je ne crois pas qu'aucun homme d'esprit m'en puisse blâmer. »

Qu'est-ce que ces études anatomiques apprirent à Descartes? D'abord tout ce que l'on savait de son temps sur la constitution et les fonctions des organes; et ce n'est point un mince mérite pour un métaphysicien d'être au courant de la science médicale contemporaine, lorsque cinquante ans après la publication de l'ouvrage de Harvey, beaucoup de médecins repoussaient encore la circulation comme une nouveauté dangereuse. La découverte de Harvey a frappé tout particulièrement l'esprit de Descartes. Il est un des premiers qui l'accepta, la proclama, la divulgua dans le *Discours de la Méthode* et la confirma par ses propres expériences. On peut dire que Descartes fit, pour la découverte de Harvey, ce que fit Pascal pour celle de Torricelli. Mais Descartes est un esprit indépendant ; il accepte et proclame le fait de la circulation du sang, mais non pas la théorie de Harvey tout entière. Il repousse l'explication que donne le médecin anglais du mouvement du cœur et la remplace par une autre qui lui est propre. C'est ici déjà, dès le principe, que se révèle le caractère général de la médecine cartésienne qui rend compte de toutes les fonctions par la mécanique. « Bien que je sois, dit-il, entièrement d'accord avec Hervœus touchant la circulation du sang, et que je le regarde comme le premier qui a fait cette admirable découverte des petits passages par où le sang coule des artères dans les veines, qui est à mon avis la plus belle et la plus utile que l'on pût faire en médecine, je suis toutefois d'un sentiment tout à fait contraire au sien touchant le mouvement du cœur. Il veut, si je m'en souviens, que le cœur dans la diastole se dilate pour recevoir le sang, et que dans la systole il se resserre pour le chasser. » Pour lui, il explique autrement la chose.

La circulation du sang est un fait, le mouvement du cœur et des artères en est un autre. On peut découvrir le premier et mal concevoir le second. Pour Harvey, le corps remplit le rôle d'une pompe aspirante et foulante, d'un soufflet; le cœur se dilate par un mouvement propre dans la diastole et aspire le sang; il se contracte par un mouvement spécial et contraire dans la systole et chasse le sang dans les artères. Pour

Descartes, le cœur n'a pas de mouvement propre; la diastole consiste dans une dilatation mécanique du cœur, produite par la dilatation du sang qui s'échauffe et presse les parois de ce vaisseau; la systole est un mouvement mécanique de retour du cœur à sa capacité normale, produit par l'écoulement de quelques gouttes du sang qui, en se dilatant et faisant effort contre les valvules, ferme les unes, ouvre les autres, et pénètre ainsi dans les artères. La théorie de Descartes n'est donc point celle de Harvey; la physiologie moderne les a corrigées toutes deux; il y a du faux et du vrai dans l'une et dans l'autre. Descartes se trompe assurément en beaucoup de points, entre autres, quand il ne veut pas voir dans le cœur un muscle puissant qui se contracte de lui-même. C'est Harvey qui a raison; mais il se trompait à son tour quand il prétendait que le cœur se dilate par un mouvement propre pour recevoir et aspirer le sang; la diastole n'est que le relâchement des muscles du cœur et son gonflement mécanique par le sang qui y pénètre : en cela, du moins, Descartes avait raison.

Cependant l'opinion de Harvey contient, somme toute, plus de vérité que celle de Descartes; mais ce n'est point à la doctrine de Harvey, sur le mouvement du cœur, qu'il faut comparer celle de Descartes pour la juger équitablement. Il faut la rapprocher de la doctrine générale qui règne en médecine depuis Galien sur le principe des mouvements vitaux. Cette doctrine que Descartes repousse et combat de toutes

ses forces, c'est celle qui admet trois âmes, une âme raisonnable, une âme végétative, une âme sensitive, doctrine *hérétique*, selon Descartes, et, toute religion mise à part, illogique et fausse. C'est celle qui attribue à l'âme, une ou multiple, raisonnable ou végétative, tous les mouvements du corps, sous prétexte « que plusieurs de ces mouvements obéissent à la volonté..., que tous ces mouvements cessent dans le corps lorsqu'il meurt et que l'âme le quitte. » C'est cette doctrine « qui dit que le mouvement des artères dépend d'une certaine vertu qui se coule et se glisse le long de leur tunique, » qui place dans le cœur une force *pulsifique*, une force *concoctrice* dans l'estomac, et pense avoir expliqué quelque chose. Cette doctrine, Descartes a grandement raison de lui faire la guerre. En vain Stahl, un siècle environ plus tard, lui donnera une forme nouvelle et une valeur scientifique, en vain il établira l'*animisme* sur le fond solide de quelques vérités, c'est une hypothèse ruineuse. Le mécanisme de Descartes est aussi un système ruineux, et Stahl en a facilement raison; mais au moins c'est un système savant, né de la recherche du vrai, qui pousse à cette recherche et aidera à la découverte de la vérité, tandis que l'animisme renouvelé de Galien, au commencement du XVIIe siècle, n'est qu'une hypothèse née de l'ignorance et favorable à la paresse. C'est à ce point de vue qu'il faut juger la médecine mécanique de Descartes : la valeur absolue en est médiocre, mais la valeur relative en est considérable. La

jeunesse des écoles ne s'y trompa point, quand elle put comparer les nouveautés médicales de Descartes avec les vieilleries qu'on lui enseignait au nom de Galien. Au commencement de l'année 1638, Descartes reçoit « des lettres d'un docteur qu'il n'a jamais vu ni connu, qui le remercie de ce qu'il l'a fait être professeur en médecine dans une université où il n'aurait jamais osé prétendre sans lui. Ce qui est arrivé pour ce que, ayant enseigné en particulier quelque chose de la philosophie de Descartes à des étudiants de ce lieu-là, ils y ont pris un tel goût qu'ils ont prié le magistrat de leur donner ce professeur. » Cette université est celle d'Utrecht, ce médecin, Leroy, *Regius*, dont l'enseignement médical tout cartésien excita l'animosité du recteur Voët et devint la cause innocente des persécutions exercées plus tard en Hollande contre Descartes.

Cette explication mécanique de la circulation du sang est le type de la physiologie cartésienne, si toutefois il est déjà permis de donner le nom de physiologie à une doctrine qui explique la vie par les seules lois de la mécanique. Désormais toutes les fonctions vitales s'accomplissent de la même manière, jusque dans les moindres détails, sans l'intervention d'aucune autre force, d'aucune autre loi que celles qui meuvent et gouvernent la matière brute. Le corps animal fonctionne comme la terre tourne; tout se passe en lui comme dans le ciel; la physiologie cartésienne n'est plus qu'un chapitre détaché du système des tourbillons; la mécanique corporelle est une application de la mécanique céleste. Tout se résout dans la mécanique; la chimie, que Descartes aime peu d'ailleurs et qui n'est encore que l'alchimie, c'est la mécanique des infiniment petits; la végétation, l'embryogénie, qui aura son tour dans les études de Descartes et sa place dans sa philosophie, c'est la mécanique fabriquant des plantes, des animaux, des corps humains, comme un horloger fait une montre. De l'étendue et du mouvement, c'est là tout l'univers, c'est là toute la vie.

La circulation du sang est pour Descartes la fonction maîtresse, le cœur, le premier de tous les organes, le premier vivant et le dernier mourant; l'explication de cette fonction première est aussi la clef de toute la médecine. Le sang se meut, il est le grand ressort de la vie, et tout se meut dans le corps par suite de son mouvement; mais comment se meut-il? Point de vertu *pulsifique*, point d'âme motrice, point de qualités occultes. Descartes n'a point la chimie à son service pour échauffer et dilater le sang; la théorie de la combustion ne date que de la fin, et l'hypothèse du *phlogistique* que du commencement du XVIIIe siècle. Descartes a encore le droit de goûter médiocrement les rares découvertes de l'alchimie. « Les chimistes ne font que dire des mots hors de l'usage commun, pour faire semblant de savoir ce qu'ils ignorent. » D'ailleurs il croit pouvoir expliquer que « leur sel, leur soufre, leur mercure sont faits d'une même matière. »

C'est-à-dire que le fin mot de la chimie, c'est encore la mécanique. S'il a recours à la chimie, c'est à une chimie de sa façon. Prenons le sang dans le cœur. Quelques gouttes de sang tombent dans une cavité du cœur; or, le cœur renferme *un feu sans lumière;* ce feu, c'est le premier moteur, le moteur qui se meut lui-même. Le feu, ce n'est « qu'une liqueur la plus subtile et la plus pénétrante qui soit au monde. Ses parties sont beaucoup plus petites et se remuent beaucoup plus vite qu'aucune de celles des autres corps, ou plutôt l'impétuosité de son mouvement est suffisante pour faire qu'il soit divisé en toutes façons et en tous sens par la rencontre des autres corps, et que ses parties changent de figure à tous moments pour s'accommoder à celles des lieux où elles entrent, en sorte qu'il n'y a jamais de passage si étroit, ni d'angle si petit entre les parties des autres corps, où celles de cet élément ne pénètrent sans aucune difficulté et qu'elles ne remplissent exactement. » Dès lors, le sang s'échauffe, se dilate au contact de ce feu comme sous l'action d'un levain; il se vaporise, enfle le cœur comme une outre, et la machine tout entière fonctionne. En effet, s'échappant par les valvules, le sang passe dans les artères, les gonfle à leur tour, suit leurs canaux, entre dans les veines et retourne encore échauffé dans le cœur; et le poumon n'a précisément d'autre usage que de refroidir ou de condenser ce sang chaud et volatil avant sa seconde entrée dans le cœur gauche. L'impulsion première une fois donnée, tout s'ensuit de la même façon.

Mécaniquement aussi s'opère la nutrition, c'est-à-dire l'introduction des différentes parties du sang dans les différents organes, leur incorporation avec les os, la chair, les nerfs et tous les tissus; car le sang se compose de petits corps différents de grosseur et de figure. Lorsqu'il est lancé avec force dans les artères et presse leurs parois, quelques particules s'en échappent à travers les pores proportionnés à leur grosseur et à leur forme dont sont percées comme de petits cribles les tuniques artérielles; ces particules poussent devant elles, comme un clou en pousse un autre, les racines des petits filets qui composent les parties solides du corps et se mettent en leur place. Poussées à leur tour par des particules nouvelles, elles avancent encore chassant devant elles tout ce qui se rencontre, jusqu'à ce que, parvenues à l'autre extrémité des filets solides, elles soient expulsées du corps, c'est-à-dire sécrétées ou excrétées définitivement. Et il n'y a d'autres raisons qui décident de l'organe particulier à la nutrition duquel concourent les diverses parties du sang, sinon leur forme, celle des pores dont sont criblées les tuniques des vaisseaux et leur situation. De la même manière sont séparées du sang et montent vers la glande pinéale les parties les plus subtiles, les *esprits animaux* qui circulent dans les canaux des nerfs, produisent le gonflement ou le relâchement, le raccourcissement ou l'allongement des vaisseaux qu'ils

remplissent ou dont ils se retirent, le soulèvement des membres et toute la physique des passions. Mécaniquement encore se digèrent, c'est-à-dire se divisent, s'échauffent les aliments dans l'estomac; mécaniquement les parties en sont poussées et s'écoulent selon leur grosseur et leur forme dans les rameaux qui les portent au foie, à la veine porte, à la veine cave, ou sont éconduites par les grossiers canaux des intestins; « ainsi que, quand on agite de la farine dans un sac, toute la plus pure s'écoule, et il n'y a que la petitesse des trous par où elle passe qui empêche que le son ne la suive. »

La circulation du sang, la nutrition, la digestion ainsi expliquées, quelle différence y a-t-il entre le système du monde céleste et celui du corps vivant? Un corps vivant est, comme le grand tout, dans un continuel changement; toutes les parties en sont emportées rapidement ou lentement par un mouvement circulaire. Un corps vivant est, comme le monde, un tourbillon principal, centre de tourbillons accessoires, satellites du principal. Le principal est le mouvement circulaire du sang où vient se jeter et se confondre le tourbillon plus grossier de la digestion, d'où se détachent les tourbillons plus lents de la nutrition et de l'excrétion qui forment chaque organe périssable. « Les corps qui ont vie ne sont composés que de petits ruisseaux qui coulent toujours, » et, à travers des pérégrinations plus ou moins longues, reviennent alimenter leur propre source, comme l'eau d'un fleuve

ou de la mer, pompée par le soleil et réduite en vapeur, se résout quelque jour en pluie et recommence sans fin à couler dans les mêmes canaux.

De là résulte l'hypothèse des animaux-machines, trop connue pour qu'il soit possible de l'exposer en détail, qui ne fut pour Descartes qu'une conséquence de sa métaphysique et de sa physiologie, en faveur de laquelle il n'invoqua que faiblement lui-même les raisons morales et religieuses dont l'appuyèrent après lui Malebranche et Port-Royal. Pour Descartes, l'animal n'est qu'une machine, par cette double raison que tout corps vivant n'est qu'une machine, et qu'il est inutile d'ajouter à cette machine animale une âme qui ne révèle pas sa présence par la pensée.

Pendant de longues années, Descartes se renferma dans l'étude de l'anatomie et de la physiologie du corps animal une fois formé, observant la configuration, la situation des organes, expliquant mécaniquement leurs fonctions. Mais celui dont le génie, non content d'assigner ses lois à l'univers créé, fut assez hardi pour le créer pièce à pièce dans sa pensée, pour en décrire non-seulement le système général et actuel, mais la genèse, tout en proclamant que Dieu ne l'a pas ainsi fait par une création lente et mécanique, mais l'a tiré d'un seul coup et tel que nous le voyons du néant; celui-là pouvait-il s'abstenir de décrire et d'expliquer, s'il le pouvait, la genèse du corps animal, quand nous voyons tous que le corps animal met un temps rigoureusement déterminé, selon les espèces, à

se former, à se compléter, à se préparer par la vie utérine à la vie du dehors? Voilà donc Descartes anatomisant non plus comme autrefois des bœufs et des pourceaux, mais des embryons, des œufs, aux différentes époques de l'incubation, des fœtus aux divers âges de la vie embryonnaire. Un esprit aussi pénétré de la toute-puissance de la mécanique ne pouvait admettre que l'épigénèse; il devait repousser naturellement ces germes préexistants et emboîtés les uns dans les autres de toute éternité, que Leibnitz, Fénelon, Bonnet et même Buffon supposèrent, supprimant d'un seul coup, pour lui substituer une hypothèse toute métaphysique, la science difficile de l'embryogénie. Il faut reconnaître cependant que si Descartes était porté par sa physiologie mécanique vers l'épigénèse, si son embryogénie n'est pas moins hypothétique et fausse que sa physiologie, il fit au moins des observations nombreuses et patientes, et fut conduit à ses résultats autant par les faits qu'il vit ou crut voir que par ses préjugés. En 1645, après avoir longtemps « perdu l'espoir de trouver la cause de la formation de l'animal, il a tant découvert de nouveaux pays, qu'il ne doute presque point qu'il ne puisse achever toute la physique selon son souhait, pourvu qu'il ait du loisir et la commodité de faire quelques expériences. » Nous avons aussi dans les *OEuvres inédites* plusieurs procès-verbaux de ces dissections d'embryons, que les anatomistes de nos jours pourraient lire avec intérêt, où Descartes précède Malpighi.

Les organes de l'embryon se forment, selon Descartes, de la même manière que fonctionnent ceux de l'animal adulte, mécaniquement, de la même façon que s'ordonne le monde céleste, par la loi des tourbillons. L'impulsion première vient de la chaleur, de la fermentation produite par le mélange des semences, qui se servent de levain l'une à l'autre. Quelques particules de ce mélange, se dilatant les premières, pressent les parties environnantes et forment un premier point vivant qui représente le cœur, foyer de chaleur et de vie. D'autres parties, se dilatant ensuite et rencontrant la résistance du cœur, déjà formé, sont repoussées plus loin, continuent leur mouvement en ligne droite et forment la base du cerveau. Les particules dont elles prennent ainsi la place viennent circulairement à la leur dans le cœur, et voilà un commencement de circulation, un petit tourbillon établi. Du cœur gauche, le courant de l'aorte, dont la marche, d'abord ascendante, est arrêtée par la résistance des autres parties de la semence, s'infléchit, se renverse et forme sur son passage l'épine dorsale; encore arrêté de ce côté, il se recourbe encore et fait retour vers le cœur, formant sur sa route les organes générateurs, puis la poitrine, et trace le sillon de la veine cave. A l'approche du cœur, foyer de chaleur, la matière se dilate et forme le cœur droit, qui s'accole au cœur gauche. Au sortir du cœur droit, les particules les plus subtiles de la semence se séparent du reste et forment le poumon; au sortir du cœur gauche, elles

composent le cerveau. Ainsi, successivement, selon les lois de la résistance, selon la figure, la densité, la chaleur des parties, se forment les organes des sens, les membres, les solides et les liquides du corps animal; de telle sorte que, « si on connaissait bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espèce d'animal en particulier, par exemple, de l'homme, on pourrait déduire de cela seul, par des raisons entièrement mathématiques et certaines, toute la figure et la conformation de chacun de ses membres. » La germination d'un grain de blé, la génération d'un mulet, s'expliquent par les mêmes causes que la formation d'un grain de sel ou d'une étoile de neige.

On aura beau dire que cette physiologie, que cette embryogénie sont pleines d'erreurs; sans doute, la science de nos jours ferait prompte justice de toutes ces hypothèses; mais quelle impulsion n'était-ce pas donner à la médecine, dans un temps où régnaient l'empirisme et la tradition, les qualités occultes, les formes substantielles, les âmes végétative, nutritive, plastique, les germes préexistants et même les causes finales, que de repousser toutes ces choses étrangères à la science, que de demander le vrai sur la constitution du corps à l'observation du cadavre, le vrai sur les fonctions et la formation des organes à des lois dont on ne peut méconnaître ni la rigueur ni la participation au fonctionnement et à la génération du corps vivant?

Descartes abusa de la mécanique; mais la mécanique, au moins, n'est pas une chimère comme l'âme végétative. Il employa l'hypothèse à l'explication des faits, mais il observa aussi et de très-près les faits eux-mêmes. Personne mieux que lui n'a connu le corps animal parmi les médecins de son temps. Il serait à souhaiter que, de nos jours, quelque philosophe le connût aussi bien; n'eût-il pas le génie de Descartes, il aurait l'autorité pour rappeler la philosophie spiritualiste à l'étude de la vie corporelle, et détourner la physiologie du sentier de Broussais. Celui-là serait le vrai disciple et le vrai continuateur de Descartes.

C'est le corps de l'animal en général, et non celui de l'homme en particulier, dont Descartes décrit ainsi la formation. En 1648, moins de deux ans avant sa mort, il ne se croyait pas encore en droit, faute d'expériences suffisantes, de traiter de l'homme, de ses maladies; il se défend surtout de pouvoir les guérir. Il en sait cependant sur l'homme lui-même plus qu'il ne reconnaît en savoir, et il se départ quelquefois de sa réserve pour parler pathologie, fièvre, traitement, remède, donner des consultations par correspondance et exercer presque la médecine, comme s'il avait le brevet de docteur. Au médecin Leroy, qui l'interroge, il répond que la fièvre, quand elle n'est pas réglée, « provient d'une matière qui, se logeant dans quelque cavité, gonfle tellement les parties, qu'elle oblige les pores de s'ouvrir, » et, quand elle est réglée, « de la

matière qui a besoin de se mûrir en quelque façon avant de se pouvoir mêler au sang. » Sa pathologie ne contient pas naturellement beaucoup d'articles, et sa thérapeutique est des plus simples; elle n'a rien d'empirique, sauf quelques recettes contre la peste, qui se trouvent consignées dans les fragments de sa première jeunesse; elle est, au contraire, trop rationnelle. Puisque la vie n'est qu'un mécanisme, il n'est guère probable que des médicaments aient la vertu de réparer une machine; la meilleure thérapeutique, c'est l'hygiène. Et puisque le principal agent, le moteur de la machine, est le sang, il faut que le médecin en soit avare. Descartes n'aime pas la saignée : *Messieurs, épargnez le sang français*, disait-il sur son lit de mort aux médecins suédois qui le voulaient saigner. Et il périt peut-être victime de son obstination et de sa théorie; une saignée opportune eût peut-être calmé la violence de l'inflammation de ses poumons et de son transport au cerveau. A la princesse palatine qui le consulte à plusieurs reprises pour je ne sais quelles indispositions : « Surtout point de saignées, point de remèdes chimiques, » répète-t-il avec insistance. En 1647, lorsqu'il rencontre, à Paris, Pascal, à peine convalescent d'une attaque de paralysie, que ses médecins saignent et purgent à l'envi, Descartes lui prescrit de se tenir simplement au lit et de prendre, au contraire, force bouillons. Mais il invite ses malades, tout en se conformant à ses instructions, à taire le nom du médecin qui les conseille, « afin qu'on ne

s'imagine pas qu'il veut se mêler de la médecine. » Si la vie n'est qu'un mécanisme, s'il n'y a point de force vitale qui erre ou faiblit, d'entité morbide qui habite le corps, pourquoi, connaissant bien la machine corporelle, ne parviendrait-on pas à prolonger la vie jusqu'aux dernières limites fixées par la nature? Cette espérance, hélas! bien vaine, occupa tellement l'esprit de Descartes, qu'il mit la main à un *Abrégé de médecine* contenant les préceptes d'hygiène requis pour ajourner la mort. Il paraît, dans plusieurs de ses lettres, rempli pour lui-même de cet espoir, notamment quand il écrit à Zuitlychen : « Je n'ai jamais eu tant de soin de me conserver que maintenant; et, au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle; car il me semble voir très-évidemment que si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons coutume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions, sans autres inventions, parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons; mais, pour ce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expérience pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un *Abrégé de médecine*, que je tire en partie des livres et en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la nature, et ainsi poursuivre mieux ci-après en mon

dessein. » Ce qui prouve qu'une médecine rationnelle n'est pas toujours une médecine raisonnable ; au lieu d'un siècle, Descartes n'avait plus que deux lustres à vivre.

Le Monde, qui devait être le vrai monument de la philosophie cartésienne, ce *fruit qui ne pouvait trop tard être cueilli*, ne parvint pas à maturité. Le *Traité de la lumière*, *l'Homme*, *la Formation du fœtus*, voilà tout ce que Descartes eut le temps d'en écrire, et si imparfaitement, qu'il condamna lui-même ces fragments à l'oubli : l'âme ne devait être le sujet que des derniers chapitres de cet ouvrage à peine commencé.

Ayons donc une idée plus juste de l'importance qu'accordait Descartes aux études physiologiques ; psychologues ou métaphysiciens, n'oublions pas les conseils et l'exemple du maître dont nous nous vantons d'être les disciples.

Descartes est tout entier dans ses *Méditations*, dit un philosophe ; Descartes n'est qu'un grand métaphysicien, le reste est de peu de prix.—Non, dit un physicien, Descartes est inférieur à Newton, qui l'a dépassé, mais son titre de gloire est sa *Mécanique céleste*.—Physique, métaphysique, tout cela est faux, dit à son tour un mathématicien ; ce qui reste et restera de Descartes, c'est sa *Géométrie*. Descartes est, avant tout, un grand géomètre.—J'entends même un physiologiste prétendre que le plus grand mérite de Descartes est d'avoir confondu l'âme qui pense avec

le corps, en lui donnant pour siége la glande pinéale.

— Oh ! pour celui-là, mon compère,
Vous n'avez pas raison,

reprend un spiritualiste indigné.

Amis, apaisez-vous ; voici tout le mystère :
Ainsi que bien des gens d'esprit et de savoir,
Mais qui d'un seul côté regardent une affaire,
Chacun de vous ne veut y voir
Que la couleur qui sait lui plaire.

Géomètre, physicien, métaphysicien, physiologiste, psychologue et spiritualiste, Descartes fut tout cela, et tout se tient indissolublement dans son œuvre. La géométrie y est inséparable de la physique, la physique de la physiologie, la physiologie de la métaphysique et du plus pur spiritualisme, la médecine même y est inséparable de la morale. Le malheur veut que la médecine de Descartes, dont nous revendiquons ici la place légitime, est de toutes les parties de son œuvre complet celle à qui le temps et les philosophes ont fait le plus d'injure.

BROUSSAIS

PHILOSOPHE

Il y a des hommes et des systèmes dont il est moins difficile d'apprécier avec justice le mérite et la vérité, que l'influence salutaire ou malfaisante qu'ils ont exercée sur leur pays et sur leur siècle. Tel est Broussais, tel est le livre fameux de l'*Irritation et de la Folie.*

Pendant les six dernières années de sa vie, Broussais rassemblait dans son amphithéâtre toute la jeunesse des écoles qui le portait en triomphe, qui lui décernait des médailles, qui renouvelait en son honneur les folies ou les généreux enthousiasmes des étudiants du moyen âge. Après sa mort, cette même jeunesse traîna son char funèbre et promena ses dépouilles par toute la capitale, avant de les livrer à leur dernier asile. A qui s'adressaient tous ces honneurs?

Au collègue du baron Larrey, au médecin de nos armées impériales, au professeur éloquent, au savant physiologiste, ou bien au phrénologiste, au matérialiste, au philosophe. Nous devons du respect et de la reconnaissance à celui qui, pendant trente ans, prodigua ses soins à nos soldats, qui travailla plus tard à former des praticiens habiles, à ruiner les fausses théories médicales, à chercher et à établir la vérité; mais tout le bien qu'il a fait, celui même qu'il a voulu faire, ne peuvent nous empêcher de maudire le mal profond dont il a jeté les racines dans la jeunesse d'alors, mal dont aucune médecine, pas même la sienne, ne peut guérir, car c'est un mal moral: le matérialisme, l'athéisme. Plusieurs fois nous avons entendu raconter cette triste anecdote, qu'un placard affiché aux portes de l'École de médecine, à Paris, promettait une récompense à celui qui démontrerait aux élèves que l'âme est spirituelle et qu'il existe un Dieu. Nous voulons croire, pour l'honneur des étudiants de tous les âges, que le fait est controuvé, ou que c'est une plaisanterie profane d'un écolier glorieux. Toujours est-il que ce sont là les croyances déplorables que les prédications hostiles de Broussais avaient jetées avec la science dans l'esprit de ses jeunes auditeurs, ou plutôt le vide funeste qu'il avait produit dans leurs âmes; toujours est-il que les ovations faites au vivant et aux cendres du mort s'adressaient moins peut-être à l'éloquent professeur qu'à l'ennemi déclaré de toute religion.

Heureusement, des deux routes ouvertes par Broussais à la jeunesse des écoles, la mauvaise, suivie d'abord avec toute l'ardeur qui nous entraîne au mal, a été bientôt abandonnée, espérons-le, pour toujours; et, comme il faut être indulgent et impartial, même pour des adversaires injustes et sévères, disons aussi que les erreurs philosophiques de Broussais ne sont pas sans excuse. Détruire l'ontologie et la métaphysique médicales, tel était son but.

Tant que le médecin ignorera le siége de la maladie, sa nature et sa cause, il fera plus de victimes de son ignorance qu'il n'en arrachera à la mort. Que sera pour lui le mal? Un symptôme ou plusieurs symptômes réunis, s'il se maintient dans les limites de son empirisme; et son art consistera à administrer des remèdes dont il ne connaîtra ni la puissance ni le mode d'action. Mais peu d'hommes sont assez timides ou assez prudents pour avouer ainsi leur impuissance; la plupart cherchent à s'en imposer à eux-mêmes et aux autres. Ce mal que le médecin ne parvient pas à connaître, il l'invente; les mots passent aux yeux de l'homme raisonnable pour représenter des idées et des choses, il crée un mot nouveau qui ne représente rien; mais, à force de le répéter, il parvient à faire croire aux autres et à croire le premier, qu'il dit quelque chose quand il le prononce; il ignore la nature du mal, pour se tromper lui-même avec ses dupes, il l'appelle une force, il en fait un être réel; il ne sait quel est le siége de la maladie, il proclame

que cette force est immatérielle, qu'elle ne se voit ni ne se touche, qu'elle ne réside pas dans le corps humain, qu'elle y agit par sa puissance; autant de maladies, autant de forces, et la médecine, au lieu d'avancer, recule, parce que la science avant de faire des progrès, doit se débarrasser de tous ces êtres fantastiques dont l'ignorance a peuplé nos corps, comme d'autant de mauvais ou de bons génies qui se livrent en nous des luttes acharnées dont les résultats sont la maladie, la santé ou la mort.

Pour chasser cette fausse ontologie du domaine de la physiologie dont elle avait usurpé la place, Broussais n'a pas trouvé d'autre moyen que d'attaquer la philosophie et de ruiner la bonne métaphysique. Il demande donc compte à tous les philosophes, depuis Platon jusqu'à Kant, et depuis Kant jusqu'à M. Cousin, des puériles superstitions et des théories mensongères sous lesquelles les médecins du moyen âge et les empiriques de son siècle cachaient leur ignorance. C'est la philosophie, selon lui, qui est la mère des fièvres essentielles, des entités morbides, de tous ces mots vides de sens qui ont pris longtemps la place des idées et ont donné un corps et une puissance à des abstractions vaines et chimériques : il faut ruiner la philosophie. Faire justice de tout ce cortége d'erreurs qui a, pendant plusieurs siècles, embarrassé les progrès de la science médicale, est sans doute une noble tâche et une heureuse inspiration; mais pourquoi chercher querelle à ses voisins? C'est dans la médecine qu'étaient les vrais ennemis de la médecine; c'était là, autour de lui, que Broussais devait les chercher, les combattre et les vaincre. Galilée ne s'en prenait pas à Aristote des préjugés de son temps; il servait avec plus de sens et de succès la cause des sciences physiques, quand il disait, le sourire sur les lèvres, aux fontainiers de Florence, qu'au delà de trente-deux pieds la nature n'a plus horreur du vide. Molière aussi détruisait mieux la ridicule erreur des *qualités occultes*, sans en mettre à la place une autre plus dangereuse, quand, sous le masque du Malade imaginaire, il répondait à la Faculté demandant pourquoi l'opium fait dormir : *Quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire.* Ces railleries sont plus puissantes que les colères de Broussais.

Supposez qu'un médecin, s'emparant d'une méthode particulière, d'un traitement spécial, d'un remède efficace dans une maladie, l'applique indistinctement à tous ses malades, fasse de ce remède une panacée, prétende inoculer, par une sorte de vaccin universel, toutes les maladies, et, par là, nous en garantir à l'avenir. Pour réprimer l'abus d'un médicament salutaire, en condamneriez-vous l'usage? Pour faire disparaître une erreur, éteindriez-vous une grande vérité? Les médecins du moyen âge n'ont pas fait autre chose que de s'emparer de la méthode propre aux psychologues, pour la détourner de son objet. A qui donc la faute, si de cet emprunt déraisonnable

sont sorties tant d'erreurs; à celui dont on a pris l'instrument qu'il maniait avec succès pour l'appliquer à un travail étranger, ou à celui qui n'a pas su que, comme chaque maladie a son remède, chaque science a sa méthode? Et pour rappeler dans la bonne voie la médecine qui s'égare, faut-il briser l'instrument entre les mains habiles qui savent s'en servir, ou l'arracher seulement de celles qui gâtent avec lui tout ce qu'elles touchent? Broussais a eu le tort immense de prendre violemment le premier parti, de vouloir sauver les siens et les vérités médicales en danger, aux dépens d'autres hommes et d'autres vérités respectables tout au moins à leur égal. La philosophie et la médecine sont deux sciences alliées, tributaires l'une de l'autre, et non pas deux ennemies qui doivent nécessairement se livrer une guerre à mort. Que Broussais laisse donc reposer ses foudres et ne lance pas son anathème sur la philosophie qui n'en peut mais. Qu'il retire à l'âme de Stahl le gouvernement des fonctions organiques, mais qu'il permette à l'âme de Platon de diriger en paix nos pensées et nos actions. Les mots *propriétés vitales*, *forces spécifiques*, *contagion*, etc., représentent des êtres créés à plaisir par l'ignorance; que Broussais les supprime, avec les chimères qu'ils désignent; ce n'est pas une raison pour effacer de toutes les langues les mots *âme*, *esprit*, *Dieu*, et, de la nature, les êtres réels que nous représentons par ces signes.

Cependant il est difficile à tout réformateur, surtout à un caractère violent, de ne pas dépasser le but, et le dépasser ce n'est pas l'atteindre. C'est donc la philosophie, la métaphysique, la psychologie surtout, qui répondra des écarts de la médecine; c'est l'âme humaine qui payera de son existence pour les mauvais traitements qu'on a fait subir au corps; elle périra, car elle entraînera dans sa ruine toutes les entités chimériques qui habitaient notre corps avec elle. Cette substance, soi-disant immatérielle, une fois anéantie, comme la philosophie n'aura plus à proposer aux médecins ce modèle de ses créations fantastiques, ceux-ci seront contraints de ne voir dans l'homme autre chose que ce que nos sens y peuvent saisir, la matière des organes. Et si la métaphysique n'est pas morte de la mort de la psychologie, comme elle sera du moins dans l'impuissance de nuire, la physiologie pourra désormais, au lieu d'en recevoir la loi, la lui donner, « mais comme à un enfant ingrat, qui méconnaît et méprise sa mère. »

C'est là, en effet, que Broussais veut en venir. Tant que l'âme des psychologues existera, tant que les mots par lesquels ils désignent cet être de fantaisie retentiront à leurs oreilles, les médecins seront tentés de créer à son image des êtres de toute espèce et feront ainsi reculer la science. Il faut donc dévoiler aux yeux des médecins les manœuvres et les sophismes des psychologues, comment ils ont créé l'âme, cette cause malheureuse de tant d'erreurs, et l'ont fait accepter à la crédulité des peuples et des

siècles. Pour cela, il convient à Broussais de remonter jusqu'au berceau de la philosophie grecque, sinon orientale, jusqu'aux temps héroïques de son histoire. En nous faisant assister à la formation de l'âme et à la naissance de la psychologie, Broussais nous montrera que c'est un fruit illégitime de l'intelligence, une science bâtarde qu'il fallait condamner dès sa naissance. Le XIXe siècle aura l'honneur de voir ses funérailles trop longtemps attendues, et Broussais, après l'avoir étouffée, la gloire et la joie de prononcer son oraison funèbre.

Les premiers Grecs, que l'on appelait Sages, cherchaient dans la nature le principe des choses et croyaient le trouver, celui-ci dans l'eau, celui-là dans le feu, cet autre dans l'air; ainsi, le principe de la vie était, pour quelques-uns, le souffle siégeant dans la poitrine, et la vie se retirait du corps avec le dernier soupir. Telle est, selon Broussais, l'origine des mots âme, esprit, *anima, spiritus,* ψυχή, jusque-là maintenus dans leur acception rigoureuse. Mais le spiritualisme le plus effronté devait bientôt sortir du matérialisme lui-même. Des hommes à l'imagination déréglée, les Pythagoriciens, les Éléates, subtilisèrent si bien ce souffle, cette âme, cet esprit, qu'ils lui enlevèrent toutes les qualités des corps, même les plus rares, et le proclamèrent une force immatérielle, infiniment supérieure à tous les autres corps de la nature; bientôt enfin, à force d'exalter cet esprit et d'avilir la matière d'où ils l'avaient cependant tiré, ils en vinrent

à cet excès de démence qu'ils nièrent la réalité des êtres sensibles. Ainsi serait né le spiritualisme, c'est-à-dire la psychologie.

Il serait trop facile de prouver que Broussais n'a pas entretenu avec les écoles philosophiques de l'antiquité un commerce bien long ni bien intime; demandons-lui plutôt quelle est la raison de leur erreur, pourquoi elle a eu tant de crédit dans tous les temps et chez tous les peuples, que vingt-quatre siècles plus tard, dans la nation la plus éclairée, lui, Broussais, qui s'en est affranchi par l'étude de la nature, a tant de peine à nous ouvrir les yeux et à nous délivrer à notre tour de ce préjugé, enfin, qui doit prendre la place de cette âme détrônée par lui? La cause d'une erreur si générale est toute naturelle: Pythagore, Parménide, Socrate, Platon, Descartes, Kant avaient le cerveau mal fait, et tous ceux qui ont accepté leur doctrine spiritualiste, c'est-à-dire, à quelques rares exceptions près, le genre humain tout entier, ont le même défaut. Ce ne sont pas des fous, les fous sont des malades, mais ils ne valent guère mieux; ce sont des malades en bonne santé, ce sont des fous qui ont leur bon sens, mais qui déraisonnent au nom de la raison. La source de tout le mal est une circonvolution du cerveau, une petite masse de matière blanche ou grise, bien malheureusement logée dans l'encéphale.

Mais alors pourquoi tout cet appareil d'argumentation, tous ces raisonnements accumulés dans le livre

de Broussais, pour me montrer mon erreur? Je ne la reconnaîtrai pas, je ne suis le maître ni de l'accepter ni de la rejeter. Commencez par détruire en mon cerveau cette protubérance, par me soustraire à son influence malfaisante, ou si votre science ne va que jusqu'à en constater l'existence et la place, sans pouvoir la modifier, laissez-moi dans mon erreur, plaignez-moi, mais ne m'injuriez pas ; je suis digne de votre pitié, je ne mérite pas votre colère; adressez-vous, pour les convaincre, à des cerveaux mieux faits, à des têtes comme la vôtre, elles peuvent connaître la vérité, tandis que je suis, dès ma naissance, condamné à l'erreur.

La meilleure preuve qu'il n'y a rien dans la nature qui soit semblable à ce que les philosophes, qu'on ne doit plus appeler Sages que par dérision, ont nommé l'âme ou l'esprit, c'est, dit Broussais, qu'il n'y a pas un mot, dans aucune langue, qui ne réveille dans l'intelligence quelque idée sensible ; pas un substantif, qui ne rappelle l'idée d'un corps; pas un adjectif, qui ne représente une qualité matérielle. Les passions sont dans le cœur, elles sont brûlantes, vives ou sourdes, l'imagination est brillante, la mémoire tenace, la volonté ferme, la pensée rapide, le goût émoussé, la vue perçante. Que les philosophes cessent donc de dire que leur âme est immatérielle, car la langue les condamne, et ils se contredisent eux-mêmes toutes les fois qu'ils s'en servent ; aussi s'efforcent-ils de la plier à leur usage et d'en faire un instrument d'erreur et de

mensonge. Il y a trois espèces principales de mots dans une langue : les verbes, qui expriment les actions ou les rapports des substances entre elles; les adjectifs, leurs qualités, leurs attributs; et les substantifs, qui désignent les substances elles-mêmes. Mais il suffit qu'un charlatan, pour cacher son ignorance, un psychologue, pour duper ses semblables, donne à quelqu'un de ces adjectifs une terminaison substantive, le fasse, ainsi modifié, précéder d'un article, pour qu'il ait, en un instant, créé un nouvel être, pour que l'intelligence, la raison devienne aux yeux de tous une force, un être immatériel qui remplace le cerveau pensant, la sensibilité, une autre force qui fait oublier l'organe sensible. Aussi faudrait-il, pour satisfaire Broussais, effacer d'un trait de plume tous ces substantifs, qui ne représentent exclusivement ni un corps brut ou organisé, ni une partie ou un organe de ce corps, jusqu'à ce mot si commode que nous le croyions nécessaire, le pronom personnel, je ou moi, parce qu'ils trompent tout le monde, parce qu'un substantif ne doit désigner qu'une substance, c'est-à-dire un corps. Ce procédé grammatical trop facile, dont le philosophe abuse, est le même qui a trompé les médecins ; en l'interdisant au psychologue, on coupera le mal à sa racine, il ne fera plus ni dupes ni victimes.

Ces mots âme, esprit, raison, intelligence, ainsi détruits, se résolvent pour Broussais en attributs, en propriétés, en phénomènes de la matière. L'excitabilité est une faculté de la matière qui entretient la vie dans

les corps organisés, par laquelle, sous l'influence de stimulants étrangers, les parties vivantes accomplissent les phénomènes de la digestion, de la sécrétion, de la respiration, etc... De même la raison, la volonté, la sensibilité ne sont autre chose que des propriétés qu'ont certaines parties des corps vivants de penser, de vouloir, de sentir. De ce que ces phénomènes ne sont pas facilement observables, de ce qu'on ne peut mettre à nu les parties qui les produisent sans que la vie s'en retire, de ce qu'ils se cachent dans les replis secrets de l'organe le plus subtil et le plus mystérieux, le philosophe conclut qu'ils ne s'accomplissent pas dans la matière. Par une sorte de compromis insuffisant et coupable, quelques physiologistes ont accordé aux psychologues que les pensées, les volontés, les sensations sont, non pas les mouvements mêmes des organes, mais les conséquences de ces mouvements; c'est à tort, selon Broussais. Ainsi, Cabanis disait (et cette parole semblait déjà si hardie, même à son auteur, qu'il la récusa avant sa mort) que le cerveau digère la pensée, comme l'estomac les aliments. C'est encore une image trop raffinée pour Broussais, car la pensée n'est pas pour lui le résultat d'un travail du cerveau, c'est ce travail lui-même; ce n'est pas au chyle, c'est à la digestion qu'il faut la comparer. A chaque nouvelle prétention de la psychologie dont Broussais croit faire justice, il croit aussi donner aux physiologistes une garantie nouvelle contre l'erreur. Si l'âme des psychologues n'est plus un être réel, avec elle pé-

rissent et l'archée de Van-Helmont et le médiateur plastique de Cudworth, et, à plus forte raison, toutes les entités médicales, les fièvres, les maladies; le corps humain seul demeure, sain ou malade, et le physiologiste n'a plus qu'à observer ses différentes affections normales ou morbides. Nous ne prétendons pas relever les erreurs philosophiques de Broussais; mais seulement montrer comment il est entraîné, pour sauver la médecine d'un abîme qu'elle a rencontré sur son chemin, à abîmer à sa place, dans une ruine commune, l'âme humaine et la psychologie, plus tard la religion avec la morale, et Dieu créateur avec le monde spirituel.

Cependant ni l'œil n'entend, ni l'oreille ne voit, ni le cœur ne respire, ni le poumon ne digère; à chaque organe sa fonction propre, à chaque espèce de phénomènes sa source et son siége déterminés. L'encéphale est le lieu de tous ces phénomènes que les spiritualistes ont voulu distraire du domaine de la physiologie; c'est lui qui pense, qui sent et qui veut; les pensées, les sensations et les volontés ne sont que les différents mouvements de la matière cérébrale. Mais l'encéphale n'est point un organe unique, c'est un faisceau d'organes nombreux et divers. Comme le cerveau, le cervelet, la moelle allongée ont des attributions différentes, de même chaque lobe, chaque circonvolution du cerveau doit avoir une fonction particulière; et voilà Broussais amené non-seulement à accepter, mais à justifier et à développer le système de Gall et de

Spurzheim. Car ce n'est point par l'effet d'une rencontre fortuite ou par la séduction d'une hypothèse ingénieuse que Broussais se fait le champion de la phrénologie; c'est là une conséquence naturelle, je dirai presque nécessaire, de son idée fixe, de son horreur pour l'ontologie médicale, et partant, pour l'ontologie philosophique. A force d'exiger à tort ou à raison un organe précis, un point déterminé de la matière pour siége des maladies, il finit par exiger aussi un organe spécial pour expliquer chaque espèce de phénomènes. Dire que c'est l'encéphale qui pense, qui veut et qui sent, c'est déjà bien, selon Broussais; mais le danger de l'ontologie n'est pas complétement écarté, tant que nous aurons un aussi vaste champ que l'encéphale tout entier pour y placer ces phénomènes. N'étant pas circonscrit et comme enchaîné dans d'étroites limites, le physiologiste pourra trop aisément dépasser cet horizon si vaste, chercher dans les espaces imaginaires la cause des faits, et tomber encore une fois dans le piége que la psychologie lui tend avec adresse. L'hypothèse de la phrénologie n'eût pas été faite par Gall, Broussais, je crois, l'eût inventée, car c'est le complément presque obligé de sa doctrine.

Voilà la raison véritable du cours de phrénologie, voilà la cause de cette multiplication indéfinie des organes encéphaliques ayant chacun une attribution précise, voilà aussi l'explication du succès que Broussais obtint auprès de la jeunesse des écoles. Le système de

Gall était déjà bien connu en 1836; ce n'était donc pas la nouveauté de la phrénologie qui réunissait autour de la chaire de Broussais tous les étudiants parisiens; et, à l'âge de 70 ans, quelle que fût d'ailleurs son éloquence, aucun professeur n'eût acquis la popularité, n'eût excité l'enthousiasme qui valurent à Broussais ces funérailles presque royales, si une idée hardie, originale, développée par son auteur lui-même, ne fût venue vivifier un système mourant. La guerre à la philosophie, aux philosophes en général, aux psychologues de tous les pays, aux métaphysiciens de tous les siècles, à quelques-uns surtout dont la voix éloquente retentissait dans une enceinte voisine, pour prétexte et pour arme les doctrines phrénologiques; telles sont les causes puissantes du succès de ce cours. La jeunesse turbulente du quartier latin ne devait-elle pas être heureuse d'assister, et par sa présence de prendre part à la lutte acharnée que Broussais engageait; ne l'avons-nous pas vue, en d'autres circonstances, se multiplier autour des maîtres, assiéger les amphithéâtres du Collége de France ou de la Sorbonne, toujours prête à soutenir et à exciter celui qui attaque, fût-ce les choses qu'elle doit plus tard respecter et défendre. Ces jeunes gens, qui se destinaient à l'exercice de la médecine et se mettaient déjà peut-être à la place de leur maître, ne devaient-ils pas être fiers, en quelque sorte, que l'attaque partît comme de leurs rangs, puisqu'elle partait de leur chef; et ne s'attribuaient-ils pas, chacun en particulier, une petite portion de la re-

nommée qui s'accumulait sur lui? Que d'éléments de succès et dans la violence du professeur et dans la jeunesse de l'auditoire, et dans le sujet polémique du cours.

Entraîné par l'enthousiasme de cette jeunesse querelleuse, le vieillard trouve dans sa parole une chaleur, dans sa plume, une fécondité qu'il n'aurait pas eues peut-être en d'autres temps; c'est l'ivresse du triomphe, il faut le croire, plutôt que la réflexion du cabinet qui lui suggère les mots impies, les pensées sacriléges, les doctrines athées du livre de l'Irritation.

Au milieu de toutes les facultés ou plutôt de tous les organes que Broussais énumère et dont il indique les fonctions, il en est un surtout qui mérite de fixer notre attention : c'est celui de l'imagination de Gall, que Broussais, à l'exemple de Spurzheim, dédouble en organes de la merveillosité et de l'idéalité. Il les eût peut-être caractérisés mieux encore s'il les eût appelés organes de la religion et de la philosophie. Ce sont, en effet, dit Broussais, ces deux circonvolutions voisines du cerveau qui ont versé tant de maux sur l'humanité, suscité tant d'obstacles au progrès des sciences, forgé tant de chimères; ce sont ces organes qui ont peuplé l'Olympe des païens, créé le Dieu de Moïse, inventé le christianisme et ses promesses mensongères d'immortalité, l'islamisme et les plaisirs sensuels réservés aux bons musulmans ; ils ont encore produit et l'âme des psychologues et la providence des métaphysiciens; tous les jours ils inspirent au poëte ses vers,

à l'orateur ses images, au musicien ses chants, au peintre le type dont il cherche à reproduire les traits surnaturels sur la toile ou dans le marbre. Convenons au moins que Broussais met les philosophes en bonne compagnie : Moïse, Platon, Jésus-Christ, Mahomet sont rangés par lui dans une même catégorie et comme sous un même signe. Malebranche appelait l'imagination la *folle du logis;* le mot est heureux, il est demeuré célèbre ; Broussais s'en empare, et, le modifiant, il appelle l'idéalité l'*anthropomorphiseuse du logis;* car la présence de cet organe dans l'encéphale fait naître en nous le besoin de tout concevoir à notre image. Voilà pourquoi Jéhovah parle à Moïse dans le buisson d'Oreb, et lui apparaît sur la montagne; voilà pourquoi la Genèse, faisant le modèle de la copie et la copie du modèle, dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu; voilà l'origine du Dieu fait homme; voilà le génie du poëte qui fait parler la plante et anime la pierre; voilà le secret du peintre : nous admirons les chevaux, les loups, les lions d'Horace Vernet, « parce que son pinceau leur donne des expressions de la figure humaine. »

Quel service rendrait aux générations futures celui qui trouverait le moyen de supprimer ou de réduire en nous cet organe; sa science serait plus utile encore à l'humanité que la mégalanthropogénésie. Avec cet organe disparaissent, selon Broussais, et les systèmes fantastiques des psychologues et des métaphysiciens, et les superstitions ridicules et nuisibles des dévots de

tous les siècles. Il est vrai que la poésie, l'éloquence, la peinture, la musique seraient en même temps supprimées, mais la médecine, débarrassée de tous les obstacles, avancerait rapidement au but; et si nous y devions perdre la culture esthétique de l'intelligence, nous y gagnerions du moins la santé physique du corps. Quel est donc, enfin, l'organe bienfaisant qui doit remplacer avec avantage dans le cerveau des hommes celui de l'idéalité, c'est-à-dire de la religion et de la philosophie? Ce sera l'organe de la propriété, non pas développé jusqu'à faire de l'homme un avare et un voleur, mais heureusement contre-balancé dans sa croissance et ses fonctions par l'instinct de la justice et de la conscience morale. « Le besoin de la propriété est le ciment de la société. »

Mais nous aurions tort de croire que la justice et la morale de Broussais, représentations concrètes et sensibles, correspondent à la justice et à la morale des religions et des doctrines philosophiques. Pour nous, philosophes condamnés à l'erreur par la constitution de notre encéphale, nous croyons qu'il n'y a rien de bien ou de mal, de juste ou d'injuste que ce qui émane d'un être libre. Nous ne pouvons nous détromper, et cependant il le faudrait, car les mouvements cérébraux, appelés par Broussais nos volontés, ne sont pas moins nécessaires que les contractions du cœur ou la chute des graves; comme tous les autres corps de la nature, les différentes parties de l'encéphale suivent forcément l'impulsion qu'on leur imprime

et obéissent à la résultante des forces qui s'y appliquent.

Quelle sera donc la morale du disciple de Broussais, s'il tire les conséquences rigoureuses et dernières des principes du maître? L'agréable substitué au bien, l'utile au devoir, la satisfaction des besoins à la lutte de la volonté contre les passions, c'est-à-dire le fatalisme et tous ses excès, la ruine de toute morale. Puisque chaque fonction a son organe et chaque instinct sa cause matérielle, vous n'excusez pas seulement le crime, vous le légitimez; alors renversez les tribunaux, détruisez les codes, comme vous ruinez les récompenses et les châtiments d'une autre vie, ou du moins changez-en l'esprit, dites hardiment qu'il n'y a plus, parmi les hommes, comme parmi les animaux et les plantes, que des bêtes malfaisantes et féroces ou des animaux domestiques et apprivoisés, des plantes salutaires ou des poisons; retranchez de votre vocabulaire les mots crime et vertu, chassez de votre cœur les sentiments d'horreur et de mépris, d'estime et d'amour que vous inspirent les actions de vos semblables, ne voyez dans le voleur et l'assassin qu'une organisation malheureuse, plaignez-le comme vous avez pitié d'un homme contrefait, érigez des hôpitaux et des petites maisons, supprimez les prisons et les bagnes, faites rédiger nos codes par des médecins phrénologistes et non par des hommes politiques qui n'y entendent rien; osez dire enfin avec la triste, mais énergique franchise de Spinoza, que les peines ne sont

pas infamantes, que la loi ne doit châtier ceux que nous nommons à tort les coupables que comme l'écuyer corrige le cheval qui bronche, et le chasseur, le chien qui force l'arrêt.

Croit-on que ce sont là des conclusions arbitraires, des conséquences tirées à plaisir pour nous en faire une arme et les retourner contre le principe; qu'on prenne le livre de M. Casimir Broussais, nourri des idées de son père, c'est son père lui-même qui nous y renvoie et nous le recommande, qu'on lise seulement quel en est le titre : *Hygiène morale ou application de la physiologie à la morale et à l'éducation.* Voilà donc l'éducation de la jeunesse devenue, sans métaphore, une gymnastique; ce n'est pas en mettant sous les yeux de l'enfant les beaux exemples de l'histoire, en lui répétant les préceptes de la charité, que vous en ferez un honnête homme; faites-lui suivre un régime, procédez à l'éducation des hommes comme à l'élève des bestiaux; en variant convenablement vos traitements, vous ferez de cet enfant un mathématicien, de celui-là, un général, de cet autre, un honnête homme, comme l'éleveur fait à son gré un cheval de course, de carrosse ou de labour.

De la même façon dont le psychologue a créé l'âme, le métaphysicien crée un Dieu. Passons sous silence tous les maux publics et privés que, selon Broussais, les théodicées et les religions, le catholicisme surtout, ont, au nom de leur Dieu, attirés sur les peuples et sur les familles, cherchons seulement ce qu'un cerveau fait à souhait, et libre de tout préjugé, doit penser de cet être, réel ou chimérique, et du culte que lui rend, sous mille formes différentes, le genre humain presque entier. Point de religion, point de culte extérieur, où la divinité soit humanisée; voilà, dit Broussais, ce qui importe; quant à reconnaître ou à nier qu'il existe un Dieu, quel qu'il soit, cela est d'un intérêt ou nul ou secondaire; ces mots sont textuels : « L'athéisme est sans inconvénient pour l'homme instruit et fort occupé d'ailleurs par les intérêts matériels qui tiennent en action tous les sentiments supérieurs; il ne l'est pas chez l'homme ignorant. » Nous comprenons, sans l'admettre, ce que veut dire Broussais, qu'il y a des hommes à qui leur intelligence et leur fortune permettent d'être athées sans inconvénient pour eux, ni pour leurs semblables; qu'il y en a d'autres, pauvres et ignorants, pour qui le frein d'une croyance est nécessaire, de peur qu'ils ne deviennent criminels. Mais nous voudrions savoir si ce sentiment de la divinité, inutile aux uns, bon pour les autres, est vrai ou trompeur, si l'utilité en est morale ou seulement politique, si c'est l'athée qui est dans son bon sens, ou si le théiste ignorant a besoin d'être abusé pour être conduit. Broussais n'a pas assez de hardiesse, de franchise ou de rigueur, pour nous montrer, sans voile, le fond de sa pensée. « Prêchez, dit-il, à vos jeunes gens la morale physiologique, encouragez les sciences et les arts, et laissez faire. Quant à moi, mon opinion que je consigne ici pour moi seul peut-

être et pour un petit nombre d'amis, c'est que tout homme complétement organisé a le sentiment d'une cause et d'une force première qui lie tout et enchaîne tout; mais je ne puis la définir, et je ne sens pas le besoin de l'honorer par un autre culte que celui que lui rend ma conscience. » Voilà sans doute une profession de foi bien orgueilleuse encore; mais si peu qu'il se relâche de la rigueur de son athéisme, on aime à voir cet esprit fort, ce cerveau modèle s'humilier intérieurement devant une cause première, car c'est au prix d'une inconséquence. En effet, n'est-ce pas à notre tour de nous écrier à l'anthropomorphisme, à l'ontologie. Ou ce sentiment est un mensonge de l'idéalité, ou Broussais définira cette cause première, nous la fera voir et toucher; ce sera un organe, un corps qu'il adorera, comme les Orientaux, le soleil, ou dont il célébrera la puissance dans son for intérieur, comme les Ioniens dont il s'est tant moqué, celle de l'air ou du feu, ou nous lui appliquerons justement toutes ces épithètes méprisantes qu'il prodigue aux philosophes comme autant d'injures, métaphysicien, ontologiste, anthropomorphite; tant est vraie cette pensée de Pascal : « Se moquer de la philosophie, c'est encore philosopher. »

Parvenu au dernier terme et comme à la conclusion des doctrines de Broussais, l'athéisme ou l'inconséquence, nous sommes effrayé du ravage qu'elles ont pu porter dans de jeunes intelligences que l'erreur séduit d'autant plus facilement qu'elle est plus hardie,

si nous songeons qu'il tenait suspendues à sa parole six générations mûres aujourd'hui, qui pourraient à leur tour propager et appliquer ses doctrines pernicieuses. Nous ne demanderons pas cependant à Broussais quels hommes il pouvait faire de ces jeunes gens sortis de ses mains, pénétrés de ses idées, mais quels médecins il aurait pu répandre par toute la France, s'ils n'eussent été heureusement infidèles à ses leçons. L'ab-animisme, comme Broussais nomme le matérialisme, n'est pas bien différent de cette hypothèse erronée de l'automatisme que professait l'école cartésienne sur la nature des bêtes; il pourrait conduire ses adeptes aux mêmes conséquences. Nous voyons dans l'histoire les solitaires de Port-Royal, Arnauld, Nicole, le père oratorien Malebranche, refusant aux bêtes une âme, privilége exclusif de l'homme, user des animaux comme des choses, suspendre à des piquets, par les quatre membres, des chiens vivants, et, sacrificateurs d'un nouveau genre, chercher sans pitié dans leurs entrailles palpitantes les mystères de l'organisation. Si merveilleuse en effet que soit une machine, elle nous inspire de l'admiration, mais point de respect; un corps sans âme n'est qu'une belle horloge; nous ne regrettons sa ruine que comme celle d'une œuvre de l'art qu'il est difficile de remplacer. Sans doute, fût-il matérialiste, fataliste, athée plus encore que Broussais, un médecin aura toujours du respect pour la vie de son semblable, mais il n'en saurait trop avoir. Combien l'humanité sera plus noble, la vie des

hommes plus précieuse, la mort plus sérieuse, et sa propre mission plus noble aux yeux de celui qui croit que dans le corps malade est une âme qui souffre, qui voit dans l'agonie du mourant, non pas une machine usée qui se dissout et que la nature aveugle remplacera par une autre, mais, selon la belle expression de Platon, le douloureux travail de la naissance à l'immortalité. S'il est des hommes à qui il faut inspirer plus qu'à tous les autres la grandeur de l'homme et le respect de son existence, c'est aux médecins dont la prudence doit s'accroître avec la responsabilité.

Espérons donc que ces doctrines n'ont pas pénétré bien avant dans l'esprit de la jeunesse, et que la parole du maître une fois éteinte, le bon sens et la raison en ont bientôt fait justice. Car si la vérité morale a été un instant étouffée par l'erreur, c'est grâce aux éclats vraiment foudroyants de la voix qui proclamait celle-ci. Mais, pour produire un bruit semblable, l'éloquence ne suffisait pas, il a fallu y ajouter l'injure et la violence; aussi le livre de Broussais est-il une œuvre de colère. Du vivant même de Broussais, le public jugeait son ouvrage plus sévèrement encore, lorsque, faisant allusion à l'inégal développement des deux parties du sujet, toutes les bouches répétaient que son livre contenait *beaucoup d'irritation et un peu de folie.*

MAINE DE BIRAN[1]

Le 16 juillet 1824 mourait, à Paris, François-Pierre-Gonthier de Biran[2]. Celui qui quittait alors le monde, le monde ne le connaissait pas. Une notice nécrologique, telle qu'on en compose de nos jours sur quiconque a rempli honorablement une fonction publique, ou siégé, même sans y jouer aucun rôle, dans les assemblées politiques, aurait pu résumer ainsi, avec une fidélité suffisante, la vie extérieure de Maine de Biran : « Maine de Biran, fils d'un médecin de Bergerac, est né dans cette ville le 29 novembre 1766.

[1] *OEuvres philosophiques*, publiées par M. Cousin. 4 vol. 1834-1841. *OEuvres inédites*, publiées par M. Naville. 3 vol. 1859. *Pensées*, 1 vol. 1857.

[2] Le nom ou le prénom de Maine, que l'usage a associé à celui de Biran, et qui fait partie aujourd'hui du nom patronymique de la famille, ne figure pas, à ce qu'il paraît, dans l'acte de naissance du philosophe.

Dans sa jeunesse, il fut garde du corps du roi Louis XVI. Après le licenciement de cette garde d'honneur, il vécut retiré dans son domaine de Grateloup, où il laissa passer les premières années de la Révolution et les jours de la Terreur, à l'abri de son obscurité. Quand le calme se fut rétabli, il fut nommé administrateur du département de la Dordogne, puis député deux ans après au conseil des Cinq-Cents, d'où le coup d'État du 18 fructidor le renvoya dans ses terres comme royaliste. Il l'était en effet, ce qui ne l'empêcha point d'être nommé plus tard, par un décret impérial, conseiller de préfecture, puis sous-préfet de Bergerac. Il exerça ces fonctions jusqu'en 1811, complimenta l'Empereur à l'occasion de la paix de Vienne, et reçut la croix de la Légion d'honneur. Membre du Corps législatif, le royaliste reparut à la fin de 1813, où il fit partie, avec Lainé, de la commission qui s'opposa aux demandes de l'Empereur. Sous la Restauration, qu'il avait appelée de ses vœux, membre et questeur de la Chambre des députés, conseiller d'État, quoique zélé défenseur des prérogatives de la couronne, il vota avec la minorité dans la Chambre introuvable. Il avait 58 ans lorsque la mort vint l'enlever après une courte maladie. Administrateur honnête, orateur timide, politique modéré, il consacra ses loisirs à l'étude. Les académies de Paris et de l'étranger lui décernèrent même plusieurs prix pour des mémoires sur des sujets philosophiques. Il a publié quelques brochures. » Voilà, en effet, tout ce

que l'on savait et tout ce que l'on pouvait savoir de M. de Biran. Somme toute, ce n'était pas un mort vulgaire, mais ce n'était pas davantage un mort illustre.

Cependant, c'est de ce philosophe inconnu, de cet écrivain sans écrits que M. Royer-Collard disait : « Il est notre maître à tous. » C'est lui que M. Cousin proclamait le premier métaphysicien de son temps. Pour justifier de tels éloges, il faut que la valeur de ce penseur solitaire soit bien grande; il faut aussi que ses pensées soient bien sévères ou ses manuscrits bien enfouis pour qu'une gloire si hautement annoncée tarde tant à rendre son nom populaire.

M. de Biran est donc un génie posthume que les siens mêmes ne soupçonnaient pas. Il a fallu les soins de quatre ou cinq éditeurs, il a fallu déchiffrer des montagnes de papier, ordonner, composer, imprimer huit volumes, s'y reprendre jusqu'à quatre fois; enfin il a fallu trente-cinq ans pour exhumer cette gloire si obstinément cachée, pour mettre là, sous nos yeux, les matériaux de cette philosophie d'outre-tombe; encore, nous assure-t-on, n'y sont-ils pas au complet.

Les quatre volumes publiés par M. Cousin sont maintenant assez connus, je veux dire qu'ils pourraient l'être; c'est d'après les ouvrages qu'ils renferment que M. de Biran a été jugé par M. Cousin lui-même, dans une préface célèbre, et par deux écrivains de doctrines fort différentes et de mérites très-divers. La diversité des talents et des doctrines, celle surtout

des formes, ici virile, sérieuse et respectueuse, là jeune, irrévérencieuse et bouffonne à dessein, n'a pas empêché les critiques de M. de Biran de s'accorder sur la nature et la puissance, sinon sur la valeur absolue de sa philosophie. Nous laisserions donc le public, initié déjà par la préface de M. Cousin, entre les deux plaidoyers de M. J. Simon et de M. Taine, libre de se faire convaincre par l'un que la doctrine de M. de Biran est exclusive, mais généralement vraie, ou se laisser persuader par l'autre qu'elle contient à peine un mot de vérité, par tous deux que l'auteur n'est pas un génie médiocre ; mais quatre nouveaux volumes publiés tout à l'heure ne peuvent-ils pas annuler le procès, si bien qu'il ait été jugé sur des pièces insuffisantes? Néanmoins nous pourrions encore nous en rapporter aux anciens débats, si les documents nouveaux ne faisaient que nombre, si les derniers écrits ne faisaient que développer la doctrine connue; mais il n'en peut plus être ainsi, si les nouvelles pièces changent complétement la face du procès, si, tandis que les unes sont des développements considérables de l'ancienne doctrine, les autres exposent une doctrine nouvelle qui s'ajoute à la précédente ou la contredit, de toutes façons la modifie sensiblement. Or, voilà précisément ce qu'on nous annonce.

Je voudrais donc, sans défaire ni refaire ce qui a été fait, oublier un moment ce que d'autres ont pensé et écrit de M. de Biran, et ce que j'en ai pensé moi-même ; je voudrais me persuader que ces huit volumes

étalés devant moi représentent un M. de Biran que je ne connais pas, dont on est censé ne rien connaître, un philosophe, un homme tout nouveau, et la pensée à la fois complète et intacte d'un esprit qui a fourni toute sa carrière et achevé sa dernière révolution. Mais il est aussi difficile d'oublier, fût-ce pour quelques instants, des souvenirs qui vous assaillent, de mettre à l'écart et hors de soi ses impressions, de se dépouiller de ses pensées, que de rappeler à propos des souvenirs qui vous fuient, de raviver des sensations éteintes, d'évoquer des pensées disparues. Ne tentons pas l'impossible. Esquissons rapidement la doctrine de M. de Biran, telle qu'un lecteur réfléchi a pu la comprendre et la juger en 1841 ; représentons-nous le génie du philosophe, son caractère, sa méthode, sa physionomie originale tels que nous aurions pu nous les figurer alors, afin que cette image fixée sur le papier puisse comparaître au besoin devant nous. Lisons ensuite les œuvres nouvelles et comparons le M. de Biran que M. Cousin nous a donné au M. de Biran édité par M. Naville. Est-ce le même homme, en est-ce un autre? Sont-ce les mêmes traits accentués par l'âge, la même doctrine complétée par la réflexion? Ou bien l'homme et la doctrine se sont-ils à ce point transformés qu'ils soient devenus méconnaissables?

I

Si l'on pouvait lire M. de Biran autrement qu'en lui accordant la plus profonde attention, une lecture superficielle des quatre volumes publiés par M. Cousin suffirait pour nous convaincre que M. de Biran est l'homme d'une seule idée. Il a fait de l'effort musculaire le fondement de la conscience, de la personnalité, de toute la philosophie. Cette idée est le fond commun de quatre ou cinq ouvrages considérables; M. de Biran gravite sans cesse autour d'elle comme autour d'un centre, ou plutôt il en rayonne de toutes parts, lui rapportant toutes les questions, résolvant par elle seule tous les problèmes que lui proposent les académies de l'Europe. Il reproduit, il retourne, il creuse cette idée au point de fatiguer sinon la bonne volonté du lecteur, au moins son attention, que jamais la moindre variété dans le sujet ou dans la forme ne vient récréer. Cette idée est d'abord en germe et comme à l'état latent dans son premier écrit; elle le possède déjà sans qu'il le sache, alors même qu'il se croit le disciple d'autrui; elle le domine et se fait jour à chaque instant dans son esprit au milieu des vieilles idées de la philosophie régnante, comme au milieu d'un champ qui n'est pas le sien. Peu à peu la lumière se fait : il sépare la volonté de la sensation, s'éloigne des idéologues et porte le désordre dans les rangs si

bien alignés, dans les idées si artistement groupées, dans les termes si simplement définis de la doctrine idéologique. « Je veux mouvoir mon bras, je le meus. » A ce seul mouvement tout s'écroule, et les idées et les termes tombent pêle-mêle. Puis, avec ce fait, M. de Biran explique la vie tout entière de l'homme, sa vie animale, sa vie morale, la sensation et la connaissance, la veille et le sommeil, la raison et la folie. Toutes les phases de la vie humaine, toutes ses péripéties, toutes ses contradictions, ses petitesses et ses grandeurs ne sont que les résultats de la présence ou de l'absence, de l'énergie ou de la mollesse de la volonté; ses efforts, ses intermittences, ses défaillances, voilà qui suffit à l'histoire de la vie d'un homme et de tous.

L'an VII, la classe des sciences morales et politiques de l'Institut de France ouvrait un concours sur cette question : « Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser. » Aucun mémoire n'ayant été jugé digne du prix, le même sujet fut remis au concours, et M. de Biran, dont le premier travail avait été mentionné honorablement, fut, cette fois, couronné. Les rapporteurs de la section étaient Cabanis, Ginguené, La Reveillière-Lepaux, Daunou et Destutt de Tracy; en un mot, tout un cénacle d'idéologues.

C'est un curieux spectacle que celui de M. de Biran et de ses juges se faisant des compliments réciproques, lui, donnant des serments de fidélité, eux, des paroles

d'encouragement et de protection, sans se douter, les uns qu'ils embrassent l'ennemi déjà menaçant de leur philosophie, l'autre qu'il leur donne le plus innocemment du monde un baiser de Judas. Le mémoire de M. de Biran mérite d'être résumé, parce qu'il montre que dès le principe M. de Biran possède l'idée de toute sa doctrine ultérieure.

La faculté de sentir ou de recevoir des impressions est la première et la plus générale de toutes celles qui se manifestent dans l'être organisé vivant. Mais il y a deux sortes d'impressions : les unes sont passives, les autres actives. Ainsi le bien-être que j'éprouve lorsque mon corps est baigné dans une douce température n'est qu'une impression passive, et je suis identifié à la sensation de cette chaleur agréable. Au contraire, lorsque je meus un de mes membres, j'ai conscience que c'est moi qui meus, moi qui veux, et je me distingue à la fois du mouvement et de la chose mue. La faculté de mouvoir est donc distincte de la faculté de sentir, comme un rameau l'est du tronc de l'arbre ou d'une branche jumelle issue du tronc commun. On peut réserver le nom de sensation à ces impressions passives dont on n'a pas conscience, et donner celui de perception à celles où la volonté s'exerce avec la conscience. Pour comparer deux sensations entre elles, pour mesurer le degré de chacune, il faut que l'individu se distingue lui-même de chacune; et pour cela le sentiment de l'existence personnelle est nécessaire : ce sentiment naît de l'action, de l'effort volontaire.

Borné à la pure sensation, l'homme n'aurait ni signes, ni idées, ni souvenirs. Après avoir expliqué ingénieusement comment les impressions sensibles s'affaiblissent à mesure qu'elles se prolongent ou se répètent, M. de Biran observe, au contraire, que l'habitude rend les perceptions plus claires. Or, la plus profonde de nos habitudes est l'impression qui résulte de l'effort musculaire; à mesure que l'habitude émousse la sensation de cet effort, la perception en devient plus distincte. Dans l'effort musculaire le sujet se connaît lui-même, par opposition au terme qui lui résiste, il se *mire* en lui, il se limite par lui, il groupe autour de lui ses propres modifications qu'il transporte hors de lui-même et dont il fait des qualités inhérentes à cet objet. L'habitude de se retracer ses impressions dans un ordre constant de succession, fait qu'il donne le nom de cause à celle qui précède et celui d'effet à la suivante. Le jugement de causalité n'est donc qu'une habitude. De même le jugement esthétique n'est qu'une habitude de sentir; nous disons belles les choses que nous sommes accoutumés à voir. Il n'y a de vraiment fécond que ce que l'activité rend tel. La mémoire, par exemple, tant qu'elle n'est qu'une habitude sensitive, est sans valeur; elle n'a de prix que quand la volonté associe avec effort les idées et les signes. D'ailleurs, « il est bien reconnu que les facultés intellectuelles dérivent toutes de celle de sentir. »

Tel est en résumé le mémoire que couronnaient, en 1801, les idéologues et dont ils acceptaient l'auteur

comme un des leurs. C'est une vraie comédie vue à distance que cet accord parfait entre des gens qui ne s'entendent pas du tout entre eux et ne s'entendent pas toujours avec eux-mêmes. M. de Biran, dans l'école idéologique, me paraît ressembler à un oiseau d'une espèce étrangère, de race libre, au vol puissant, qu'aurait couvé une poule domestique; tout le monde le regarde comme de la famille, et il s'en croit lui-même un membre légitime. Pourquoi volerait-il un jour, tandis que les autres marchent? Il n'a point de plumes encore, mais d'instinct il agite déjà ses ailes. Quelle candeur, quelle naïveté dans M. de Biran qui se croit et se proclame idéologue! Quel aveuglement, quelle confiance parfaite en la supériorité inviolable de leur doctrine dans ses juges! Ils ne pensent pas, ni le lauréat, ni le jury, qu'on puisse vivre ailleurs qu'au sein de l'idéologie; le sensualisme de Condillac est pour tous le dernier mot de la philosophie. M. de Biran n'en aura que plus de mérite à se débarrasser de ces entraves pour prendre possession de lui-même.

Il n'épargne, en attendant, ni les témoignages de respect ni les compliments. « Les philosophes qui ont proposé le problème en ont mesuré l'étendue; ce sont eux-mêmes qui l'ont conduit en quelque sorte à son point de maturité; ils en ont fourni les données et préparé la solution. Si celle que j'essaye d'en donner est bonne, c'est à eux qu'elle appartient; les erreurs seules, s'il y en a, viendront exclusivement de mon propre fonds. » Ajoutez à cela la théorie formelle sur

l'origine du principe de causalité qui n'est qu'une habitude de l'esprit et où vous croyez entendre Hume lui-même, la définition du beau qui rappelle le sophiste Hippias, et vous avez la profession de foi la plus sincère du plus fervent des idéologues. Il en résulte que ce *Mémoire sur l'habitude* est un vrai chaos, un tissu de contradictions, où le oui et le non se rencontrent dans la même page, se heurtent dans la même phrase. Il n'y a qu'une faculté, celle de sentir; oui, mais il y a deux manières de sentir : sentir et vouloir. L'homme devient successivement toutes ses sensations; oui, mais il se distingue de chacune d'elles. Penser, c'est sentir; soit, mais un être qui ne ferait que sentir n'aurait aucune idée. Voilà quels sacrifices il faut faire, sans s'en douter, à la raison et au bon sens, lorsqu'on veut être idéologue quand même malgré tout et malgré soi.

Un tel jeu ne pouvait durer. Heureusement M. de Biran ne fut pas longtemps sans revendiquer sa libre pensée, sans se séparer ouvertement de l'idéologie, sans redevenir lui-même. Dès l'an 1803, la même classe de l'Institut met au concours une autre question : « Comment on doit décomposer la faculté de penser? » et couronne une seconde fois le même écrivain. Mais, cette fois, c'est un adversaire déclaré; il n'y a pas à s'y tromper. Ce second jugement, dit avec raison M. Cousin, fait honneur à l'impartialité des juges; le premier, du moins, ne faisait pas honneur à leur perspicacité. Quoi qu'il en soit, ce fut sur le même autel

où il avait fait profession de foi d'idéologue que M. de Biran abjura l'idéologie. Il le fait sans bruit, sans éclat, mais sans restriction, sans équivoque, avec une franchise ferme et un accent convaincu. Il rompt en visière à Bacon, à Locke, à Condillac ; il se rapproche, au contraire, de Descartes, de Leibnitz et de Kant. Cependant le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* ne fait que reproduire la doctrine du *Mémoire sur l'habitude*, mais il lui enlève tout vêtement emprunté à l'idéologie qui l'embarrassait, l'étouffait, la dérobait aux yeux des juges et de l'auteur lui-même.

Pour décomposer la faculté de penser, il faut qu'il y ait une faculté de penser et que cette faculté soit décomposable. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux conditions n'est remplie dans la doctrine des idéologues, particulièrement dans celle de Condillac. Il y a deux sens du mot *faculté*. Au sens des physiciens, une faculté n'est qu'un fait généralisé : telle est l'attraction, fait dont la cause nous échappe. Dans un sens plus profond, une faculté est la cause productrice des phénomènes, atteinte directement par l'observation : telle est la volonté, cause véritable, saisie par la conscience dans l'effort musculaire. Dans le système de Condillac, la faculté de sentir n'est que la sensation généralisée, et non la cause de la sensation. De plus, la sensation est, pour Condillac, un fait qui se transforme tour à tour en attention, mémoire, jugement, selon les circonstances ; elle échappe donc à toute décomposition. Au lieu de décomposer réellement la sensation, les

idéologues ne font que décrire ses différents caractères ; encore cette description est-elle purement nominale, parce que cette sensation est une abstraction conventionnelle, et que le sens intime n'a jamais été consulté pour la connaître. La vraie méthode consiste à observer au lieu de supposer, à trouver la cause véritable d'un fait au lieu de le généraliser. Il est impossible que la rupture soit plus franche et plus complète. Or, continue M. de Biran, je reconnais en m'observant deux sortes d'impressions : dans les unes, le sentiment du *moi* n'existe pas ; dans les autres, il est vif et distinct. D'une part est l'affection, résultat impersonnel d'une propriété organique ; de l'autre est l'effort musculaire, produit d'une volonté inséparable du *moi* et lié au sentiment d'une résistance corporelle. La volonté, cause de l'effort, voilà une faculté véritable, et la décomposition de la pensée devient possible. Il y a deux états, deux modes d'existence, deux vies : l'une affective, sensible, qui n'appartient pas à la conscience, que le *moi* ne connaît pas, parce qu'il n'y intervient pas ; l'autre, réfléchie, volontaire, où le *moi* se perçoit, et dont il produit tous les phénomènes.

Si l'on demande à ce nouveau philosophe ce qu'est cette faculté, cette âme, ce *moi*, si c'est une force ou une substance, il répond formellement dans le *Mémoire sur la perception immédiate interne*, que nous n'apercevons immédiatement que le *moi* et non pas l'âme, la cause agissant et non la substance ou l'être

pur, immobile, impuissant. De la nature de mon être, de sa substance, je ne puis rien dire, car je ne m'observe que comme la cause actuelle d'un effet actuel; mais je puis affirmer que cette cause est une, simple et libre, parce que je la vois telle directement. De la nature de l'être, en général, de la substance absolue, de la cause en soi, à plus forte raison, ne puis-je rien dire; tout cela est hors du domaine de la conscience.

Une fois maître de son idée, M. de Biran ne l'abandonne plus, mais il n'y ajoute rien non plus; il s'y tient obstinément attaché comme à un point fixe dont il y aurait danger à s'écarter. M. Royer-Collard, le médecin, l'invite à éclairer de ses observations psychologiques le sujet de l'aliénation mentale qu'il va traiter dans ses leçons. M. de Biran, remaniant un ancien mémoire couronné par l'Académie de Copenhague, écrit les *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral*. Mais, malgré la nouveauté du sujet, c'est encore l'effort musculaire qui fait tous les frais de cet ouvrage comme des *Considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*. Le sommeil est un état caractérisé par la suspension de la conscience et de la volonté; la veille est un état d'effort exercé par la volonté sur les organes. De même, ce sont les différents degrés d'énergie de la volonté qui caractérisent les degrés différents de la folie. Un aliéné est un homme qui n'a ni la conscience ni la volonté; il vit et il sent, mais il ne pense, ne

juge, ni ne veut, c'est un animal. Or, si vous retranchez de la vie humaine la conscience et la volonté, le reste n'appartient plus qu'à la physiologie : ce sont des mouvements organiques et rien de plus.

Il est donc hors de doute que, durant ces quatre volumes, M. de Biran n'a développé qu'une seule idée, et que cette idée a fait son chemin dans les académies européennes, car elle lui a valu trois prix et un accessit. Mais il est hors de doute aussi que cette idée unique ne peut suffire à tout. L'auteur de ces différents mémoires est un esprit exclusif, et sa doctrine est au moins insuffisante. Il n'y aurait à cela aucun mal, si M. de Biran n'avait fait que négliger tout ce qui n'est pas la volonté libre. Il y a des zoologistes qui se cantonnent dans l'étude de l'entomologie, ou même dans la monographie des coléoptères; ce sont de laborieux et précieux ouvriers de la science. M. de Biran aurait pu, comme eux, au grand profit de la science philosophique, s'enfermer dans l'étude de la volonté libre et y consacrer sa vie; le sujet en vaut la peine. Mais ces entomologistes, pour qui les coléoptères seuls ont de l'attrait, et qui passent, sans le voir, devant un bœuf ou un éléphant, n'en nient pas l'existence, ou ne le rangent pas dans leurs cases; ils n'en font point une espèce de hanneton ou de scarabée. M. de Biran nie à peu près l'existence de tout ce qui n'est pas la volonté, et il use pour cela de deux procédés fort commodes : ou bien il renvoie aux organes et à la physiologie tout ce qui ne rentre pas naturellement

dans son cadre, comme les sensations; ou bien il l'y fait rentrer violemment, disant, par exemple, que percevoir et juger c'est vouloir.

La psychologie de M. de Biran n'est donc pas complète; il n'a fait que le panégyrique de la volonté. Mais, « où la théorie de M. de Biran succombe entièrement, dit M. Cousin, c'est devant l'idée de l'infini. » En effet, de l'infini, de Dieu, je ne vois écrit le nom à aucune page, et M. de Biran devait expliquer ces idées et les vérités où elles interviennent, puisqu'il fait tout naître de la volonté. Cette lacune a dû frapper le philosophe, ou quelque ami de la raison a dû la lui signaler. Il me semble assister à une des séances de cette petite académie philosophique qui réunissait M. de Biran, les deux Cuvier, MM. Guizot, Ampère et Cousin. Je me représente M. de Biran, pris à partie par ce dernier dans l'année 1818, où, pour la première fois, le jeune professeur traitait à la Sorbonne son sujet favori, le Vrai, le Beau et le Bien, et jetait les bases de sa théorie de la raison. « En parlant sans cesse de la volonté, aurait dit le professeur à l'écrivain, répétant sa leçon de la veille, n'avez-vous pas trop oublié la raison? » Et je me figure M. de Biran, de retour chez lui, réfléchissant que la raison a bien sa valeur, si la volonté a son prix, que l'idée de Dieu sortira difficilement de l'effort musculaire, et glissant timidement dans une réponse à un ami cette phrase qu'on ne sait à quoi rattacher dans sa doctrine, et dont le sens est si bien développé dans des leçons

connues : « La raison est bien une faculté innée à l'âme humaine; on pourrait dire que c'est la faculté de l'absolu. » C'est M. de Biran qui l'a écrite, mais on croirait que c'est M. Cousin qui l'a pensée.

Malgré cette assertion, qui fait disparate, et une faible tentative pour expliquer par un procédé très-obscur la connaissance des principes absolus, on peut dire que M. de Biran n'est jamais sorti du cercle où il s'est volontairement enfermé. A en juger par ces premiers écrits, c'est un esprit original, puissant et indépendant, mais exclusif. Il n'a creusé qu'un sillon, diront les juges sévères; mais il l'a creusé profond, diront les plus favorables. Tous reconnaîtront qu'il a eu le tort de croire qu'il avait labouré le champ tout entier. Il n'en doit pas moins être considéré comme le restaurateur de la saine méthode psychologique et du spiritualisme au XIX[e] siècle.

Cependant, en relisant attentivement ces volumes, on rencontre encore çà et là des phrases singulières, des mots étranges, des pensées vagues qui viennent troubler la sécurité de notre jugement : « Le sentiment du *moi* ou la personnalité humaine peut être absorbée ou remplacée par l'esprit divin, leur substance restant la même. » Ailleurs, ce sont des considérations obscures sur l'archée de Van Helmont, sur l'échelle des êtres et les transformations. Maine de Biran mystique! Le même philosophe, qui fait consister le *moi* dans la volonté et l'homme dans la personnalité, aurait pensé que cette personnalité peut

être anéantie et se confondre avec l'esprit divin, comme Plotin ou J. Boehm ; est-ce bien possible ? M. Cousin me l'avait bien dit, mais je n'y puis croire encore. M. Cousin estime encore que ce mysticisme est une inconséquence, une inconséquence nécessaire, et que, s'il n'avait point attendu pour naître les derniers jours de M. de Biran, il aurait entraîné fatalement sa pensée dans les erreurs où s'est venue perdre celle de Fichte.

Ne discutons point ce jugement, mais hâtons-nous de voir si M. Cousin est bon prophète. Car nous avons là quatre nouveaux volumes qui nous attendent; ils renferment les derniers écrits du philosophe ; nous verrons bien comment il a fini et non pas seulement comme il aurait pu finir. Nous nous demanderons alors si ce mysticisme est positif, si ce n'est pas une pensée d'un jour, s'il est une inconséquence, et si cette inconséquence est nécessaire. Aussi bien, je me rappelle que le portrait qu'on nous a tracé de M. de Biran, celui que je trace n'est qu'une ébauche provisoire, peut-être de fantaisie, qu'il faudra modifier, sinon refaire entièrement.

II

Une réflexion bien naturelle devait nous faire penser que nous ne possédions pas les écrits les plus importants de M. de Biran et qu'il y avait à faire dans ses archives de précieuses trouvailles. M. de Biran se

présente vainement à nous avec ses quatre mémoires, illustrés de quatre couronnes ; nous avons quelque peine à croire qu'il s'en soit tenu, avec un tel amour de la philosophie, à traiter des sujets proposés par autrui, fût-ce par les hommes les plus savants de l'Europe. Nous nous représentons difficilement un sous-préfet amoureux de la métaphysique, occupant ses loisirs à briguer, même à remporter des lauriers académiques. Ce sont les écoliers qui concourent et reçoivent des couronnes; les maîtres les distribuent; or, M. Royer-Collard l'a dit : M. de Biran est un maître. Il a dû réunir au moins ses pensées éparses, marcher seul et sans lisières, penser sans programme officiel, écrire sans développer un thème.

En effet, dans les trois volumes intitulés : *Œuvres inédites*, je ne trouve plus de simples mémoires académiques, mais deux grands ouvrages : un *Essai sur les fondements de la psychologie* et de *Nouveaux Essais d'anthropologie*. Ces deux ouvrages n'ont plus besoin de la sanction d'une académie européenne, ils ont celle d'un vrai génie philosophique. En publiant, en 1834, les *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral*, M. Cousin pensait que ce volume renfermait M. de Biran presque tout entier, et, en publiant sept ans après les *Œuvres philosophiques*, il croyait publier tout ce qu'avait écrit M. de Biran depuis la Restauration jusqu'à sa mort. Cependant, s'il nous fallait absolument rendre à la poussière et à l'oubli toute une moitié de ces œuvres si laborieu-

sement conquises, nous n'hésiterions pas à sacrifier tous les mémoires académiques pour conserver l'*Essai de psychologie* et les *Nouveaux Essais d'anthropologie*. Je m'étais fait déjà, d'après les *Mémoires*, une haute idée de M. de Biran, mais je reconnais à présent que cette idée était encore indigne du génie philosophique que l'*Essai* nous révèle. Cependant l'*Essai* n'expose point une doctrine nouvelle; nous possédions déjà la substance, la matière de ce grand ouvrage, mais l'*Essai* est le monument construit avec cette matière. M. de Biran grandit à nos yeux, mais il ne change pas encore de caractère; c'est l'homme que nous connaissions déjà, mais c'est l'homme fait, mûr, sûr de lui-même; ce n'est plus l'esprit qui cherche, en fouillant un champ délimité par autrui, c'est le maître qui a trouvé et expose magistralement sa découverte. C'est toujours la volonté, l'effort musculaire qui fait le fond de l'*Essai;* mais l'effort y est devenu ce qu'est le *Cogito ergo sum* dans la philosophie cartésienne, c'est-à-dire la base unique et fortement assise sur laquelle viendront s'appuyer toutes les parties d'une vaste doctrine. Aussi ne rencontre-t-on plus que bien rarement dans ce nouvel ouvrage, malgré la rudesse et l'embarras du style, ces obscurités, si nombreuses dans les *Mémoires*, où l'attention du lecteur s'épuisait à pénétrer le sens laborieux de phrases toutes germaniques déguisant des pensées françaises. Laissons de côté les *Nouveaux Essais d'anthropologie* qui nous réservent une surprise d'un autre genre, et

voyons se développer dans l'*Essai* la pensée de M. de Biran, devenue définitivement libre, forte et mûre.

Le point de départ de toute philosophie ne doit pas être une hypothèse, mais un fait, et ce fait nous ne pouvons le trouver qu'en nous-mêmes. Or, il n'y a de faits pour le sens intime qu'autant que nous avons conscience de notre existence personnelle; il n'y a de faits pour le *moi* qu'autant que le *moi* existe, qu'il s'est découvert à lui-même. La première sensation de la statue de Condillac n'est pas un fait de sens intime, parce qu'il n'y a qu'un spectateur du dehors, comme Condillac, qui puisse le connaître; pour la statue elle-même qui est ou devient cette sensation, qui ne s'en distingue pas, qui ne connaît pas sa propre existence, la sensation n'est pas un fait. Nous ne savons rien à l'avance de l'âme et de sa nature; nous ne connaissons pas non plus, dès le principe, ses facultés, et nous ne pouvons les créer à plaisir en imposant un nom général aux différents ordres de faits qu'il nous convient de distinguer et de classer. Il faut observer, découvrir les faits élémentaires et primitifs pour connaître les facultés. Il y a un fait primitif : l'effort musculaire; c'est un fait véritable, car la force qui produit l'effort se saisit elle-même et se distingue de l'objet qui lui résiste; c'est le premier fait, car tous les autres ne peuvent être connus, par conséquent ne peuvent être pour la conscience que sous la condition de celui-là, qui crée le sentiment de l'existence individuelle. Il y a donc aussi une faculté première et maîtresse qui

se constate immédiatement elle-même, le pouvoir de commencer et d'exécuter librement une action. Cette faculté, qui se saisit en s'exerçant, a une clarté qui lui est propre, différente de l'évidence géométrique, mais aussi réelle, c'est le sens intime, le *sens de l'effort*. Dans ce premier fait, l'analyse distingue deux éléments ; une force *hyperorganique* et une résistance vivante.

Voilà le principe et la méthode de toute la philosophie de M. de Biran, qui se donnent, s'expliquent, se limitent réciproquement et définissent aussi l'objet de la philosophie. L'effort musculaire, voilà le principe; la conscience ou le sentiment de l'effort, voilà l'instrument ou la méthode, l'effort produisant la conscience du *moi* en même temps que le *moi* produit l'effort. Tous les faits où l'effort intervient, que perçoit le sens de l'effort, voilà le domaine de la philosophie. Tout ce qui est absolument inaccessible au sens de l'effort, tout ce qui s'accomplit sans volonté, est hors des limites de la philosophie; c'est à la physiologie ou à quelque autre science de le connaître et de l'expliquer. Toutes les questions que la philosophie agite, ou bien sont des problèmes insolubles, ou bien doivent être rapportées au premier fait du sens intime.

Mais si l'effort où la force qui agit a conscience d'elle-même est le fait primitif du sens intime, c'est-à-dire celui où la philosophie commence, ce n'est pas le phénomène premier en date dans la vie humaine. L'âme n'a pas toujours voulu, toujours fait effort, elle

ne s'est pas toujours possédée par la volonté et la conscience dès le premier instant de son existence; et, dans le cours de la vie, elle ne se possède pas toujours. Il faut donc trouver dans la vie l'instant où se produit pour la première fois le fait primitif du sens intime, voir comment le *moi*, la conscience et la volonté naissent avec l'effort au milieu des phénomènes qui échappent à la conscience.

Toute perception complète se compose de deux éléments, le sentiment du *moi* et la représentation de quelque chose de distinct du *moi*, par exemple d'une sensation douloureuse. Ces deux éléments se mêlent dans la vie de l'homme qui réfléchit; mais il n'a pas toujours réfléchi et ces deux éléments n'ont pas toujours coexisté. L'un a précédé l'autre ; il y a eu un temps où l'impression sensible était seule, une phase première de la vie où le *moi* sommeillait encore, où l'homme souffrait sans pouvoir dire *je souffre*, comme peut souffrir un animal du plus bas étage, où des mouvements étaient produits dans son organisme, sans participation de sa volonté, en vertu de la constitution même de cet organisme et de ses sympathies aveugles. C'est au sein de cette vie grossière, au milieu de ces phénomènes étrangers à la conscience, que la conscience s'est éveillée. Voyons-la dormir et assistons à son réveil.

Un organe est excité par une cause étrangère quelconque, le centre nerveux réagit contre cette action extérieure, les muscles se contractent, le mouvement

qui en résulte est instinctif. Dans la torpeur du sommeil ou dans les langes de l'enfance, une épingle pique ma peau, le centre nerveux réagit, ma main s'agite; je n'ai rien voulu, c'est le mouvement d'un automate; il n'est pas même spontané, car le cerveau n'est pas entré de lui-même en exercice : il a réagi sous un stimulant. Le mouvement instinctif est le premier dans la vie, l'instinct règne d'abord en maître; peu à peu, par le progrès même de la vie, l'habitude émousse la pointe d'abord trop aiguë des impressions du dehors et dispose, au contraire, les organes locomobiles, affermis par l'âge et exercés par le hasard, à des contractions plus faciles et mieux déterminées. La spontanéité succède à l'instinct, lorsque le centre nerveux, au lieu de réagir contre une force étrangère, entre de lui-même en exercice. La spontanéité n'est déjà plus l'instinct, elle n'est pas encore la volonté. L'énergie intérieure de l'âme commence à sentir les mouvements spontanés, mais elle ne peut les sentir comme produits par son instrument immédiat, le centre nerveux, sans s'attribuer le pouvoir sur cet organe; et, dès qu'elle sent ce pouvoir, elle l'exerce en effectuant elle-même le mouvement; enfin, dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance, elle se connaît comme une cause et comme une personne. Ainsi naissent la volonté, la conscience, le sentiment personnel avec le premier effort. Ces premiers états qui précèdent la conscience échappent, il est vrai, à l'observation directe, mais ils sont éclairés par l'analogie de certains

exemples, l'enfance et le réveil du dormeur. D'ailleurs, ne seraient-ils qu'une hypothèse, c'est une hypothèse nécessaire, et il ne s'agit pas ici de savoir ce qu'est l'âme en elle-même, ni quand elle commence à être absolument, mais quand elle commence à exister pour elle-même.

Si l'on veut se représenter un tableau complet de la vie humaine et de toutes ses phases, il faut distinguer quatre classes de phénomènes qui se succèdent, s'ajoutent et se mêlent dans le cours du temps. Tous sont des impressions et des mouvements qui ne diffèrent entre eux que par la présence ou l'absence, l'intervention ou l'abstention de la force individuelle et par le degré d'énergie que cette force dépense, ou le mode d'action qu'elle emploie quand elle y concourt.

Dans le principe, avant que le sens de l'effort soit en activité, il y a des impressions reçues par la *combinaison vivante* et des mouvements instinctifs excités par elle; c'est-à-dire, il y a plaisir ou douleur, car vivre c'est sentir; mais ce plaisir et cette douleur sentis ne sont sentis par aucun être individuel, par aucun *moi*. Ces affections et ces mouvements instinctifs constituent une première vie, un système premier en date que M. de Biran appelle *système affectif*. Vous en reconnaîtrez les phénomènes à ce signe, que le *moi* n'y a absolument aucune part.

Il y a d'autres impressions où le *moi* intervient, non pour les produire, mais pour les sentir et les localiser dans divers siéges organiques; il en est le

spectateur et non l'auteur. Ce sont des sensations, elles composent la vie ou le *système sensitif.*

Il y a en troisième lieu des impressions auxquelles le *moi* prend une part active, voulue, mais sollicité par l'action d'une cause extérieure et réagissant contre elle. Ce sont des perceptions; elles composent le *système perceptif* ou *de l'attention.*

Enfin il y a un ordre de phénomènes supérieurs qui ne peuvent commencer, ni se continuer sans un effort exprès, sans une volonté formelle du *moi.* Dans les perceptions l'agent extérieur avait l'initiative; ici il est subordonné : le *moi* se dégage entièrement et règne en maître absolu. Ce sont les aperceptions et le *système réflexif.* Ces quatre systèmes ne s'ajoutent pas, ne se succèdent pas seulement les uns aux autres, ils se mêlent dans la vie réelle. L'homme s'élève par les progrès de l'âge de l'un à l'autre, et par les accidents de la vie il redescend ou remonte à chaque instant l'échelle. Ils sont parfaitement distincts aux yeux du philosophe.

On pourrait définir l'affection simple, ce qui reste d'une sensation complète, si on en ôte le *moi*, toute forme de temps et d'espace, tout sentiment de causalité; mais ce n'est alors qu'une abstraction. Pour trouver dans la vie réelle l'origine de l'affection dans toute sa simplicité, il faudrait remonter à la formation du premier germe vivant ou à la molécule organisée. Mais ce ne serait qu'une conjecture. Considérons donc l'homme actuel. Dans ce vivant, l'état général de l'organisme produit un vague sentiment d'existence impersonnelle, comme celui que Condillac aurait dû attribuer à sa statue avant l'odeur de rose. Si sur ce fond s'ajoute une affection déterminée, elle modifiera immédiatement l'organe qui la reçoit; mais, l'être vivant n'ayant encore aucun sentiment ni de son existence personnelle, ni de qnelque chose d'extérieur, elle se confondra dans l'impression générale, et le vivant jouira ou souffrira. C'est ainsi que vit et sent l'animal, c'est ainsi que nous sentons et que nous vivons nous-mêmes pendant une bonne partie de notre existence, dans les jours de la première enfance, dans les bras du sommeil; au sein même de la vie réfléchie et de la possession de nous-mêmes la plus complète, nous sommes encore engagés par quelque côté dans cette vie inférieure. Voilà comment nous sommes gais ou tristes sans savoir pourquoi, comment notre tempérament physique fait notre caractère, comment nos goûts changent avec l'âge et la maladie sans que nous apercevions ni ce changement ni sa cause. Cet agent mystérieux de la vie, c'est un destin puissant, un véritable *fatum* organique dont nous subissons les lois et qui plus tard entrera en lutte avec la volonté. La vie humaine est un combat à chances diverses entre ces deux principes.

C'est l'effort qui constitue le *moi;* nous ne pouvons dire, *je suis*, qu'en faisant effort. Or, il arrive que de simples impressions sont associées accidentellement à cet effort, et, par conséquent, à la force personnelle

qui le produit, sans qu'elles soient des effets de cette force elle-même. Par exemple, au moment où je fais effort pour mouvoir mon bras, une douleur se fait sentir dans cet organe. Le *moi*, qui a conscience de son existence personnelle puisqu'il fait effort, s'unit à cette impression sensible et la localise dans le membre qu'il vient de mouvoir. De même le *moi* s'associe aux mouvements instinctifs ou spontanés que produit le centre nerveux. Ces mouvements deviennent alors les désirs et les passions, fort différents de la volonté. Cette vie sensitive est comme une transition de la vie toute passive et tout impersonnelle à la vie active et volontaire. Le système perceptif est caractérisé par l'effort de l'énergie personnelle; cependant elle n'entre encore en exercice que sollicitée d'abord par une cause étrangère. Le sommeil est un état passif d'où sont absents l'effort et la conscience; la veille est, au contraire, une sorte d'effort général et continu dont l'habitude a pour effet d'effacer le sentiment. Veiller suffit pour se sentir soi-même et les impressions extérieures; ce n'est pas assez pour percevoir. Lorsque le *moi* fait un effort déterminé et plus énergique que l'effort général qui constitue la veille, cet effort puissant et particulier est l'attention. Elle consiste à fixer les organes mobiles des sens sur un objet présent qui s'est déjà fait sentir, et par ce moyen elle agit directement sur la perception en rendant plus claire la sensation qu'elle isole de toutes les autres. L'être sensible entend, voit, sent les odeurs, les saveurs, le froid et le chaud; le *moi*, fixant les organes des sens sur les objets qui les affectent, flaire, savoure, écoute, regarde et touche. L'attention substitue les perceptions claires aux sensations confuses, rend le souvenir volontaire, fait naître les idées abstraites et générales; elle nous apprend à connaître ce que sont entre eux et relativement à nous-mêmes les objets que nous percevons.

Ce n'est que dans le système réflexif, où la volonté prend l'initiative, que le *moi* se dégage tout à fait et apprend à connaître ce qu'il est lui-même indépendamment des autres êtres, ce qu'ils sont indépendamment de lui. La réflexion naît de l'effort avec la conscience, mais cette conscience s'enveloppe dans la vie sensitive; il faut voir comment la réflexion se dégage du chaos des sensations et se maintient au-dessus d'elles. La réflexion à peine née retomberait aussitôt dans l'obscurité, si le sens de l'effort ne tenait indirectement sous sa puissance le sens de l'ouïe, en ayant sous sa domination absolue l'organe de la parole. D'abord l'enfant vagit et crie instinctivement, c'est la douleur qui l'excite; la nourrice accourt. Une autre fois il crie pour appeler, il a une intention, il s'imite lui-même, il devient une personne individuelle; il réfléchit, car en émettant le son volontairement et en s'écoutant, il a la perception redoublée de son activité; il aperçoit la cause dans l'effet et l'effet dans la cause. L'ouïe complétée, rendue active par la voie articulée, est le sens immédiat de la réflexion, ou, comme l'étymologie l'indique, le sens de l'*entendement*. Ainsi est

institué le premier signe volontaire. L'enfant, l'homme n'a plus qu'à imiter, qu'à reproduire volontairement les sons que perçoit son oreille; le domaine de la réflexion est ouvert, les idées naissent, se rappellent, se combinent avec les mots; l'esprit se souvient et raisonne, il est capable de connaître la vérité; il est une personne, il se possède, il s'éclaire lui-même, et la conscience de lui-même éclaire toutes choses autour de lui.

Voilà l'apogée de la vie humaine. L'homme l'atteint facilement, mais il lui est difficile de s'y maintenir; il retombe à chaque instant dans quelque système inférieur, et, alors même qu'il vit par la tête de cette vie de la réflexion et de la volonté, il vit par le corps plongé dans la vie sensitive et animale.

Maintenant que le cadre de la doctrine, que le progrès général de la vie humaine est tracé, voyons quelles idées et quelles connaissances l'homme ramasse, chemin faisant, en suivant cette route et ses détours. Elles forment un ensemble qui n'embrasse pas certainement la philosophie tout entière, mais fortement conçu, puissamment enchaîné, et où trouvent place un certain nombre de questions de la plus haute importance.

M. de Biran est ennemi de l'hypothèse. Instruit par l'exemple de Condillac et par la vanité de l'idéologie, il veut observer l'homme et non donner à une statue une vie mensongère. Également averti par l'exemple de Descartes et de Leibnitz, qui ont cependant établi de grandes vérités, il ne prétend pas découvrir ou deviner par la raison ce qu'est en soi l'âme, la substance qui pense ou la force qui agit; c'est l'homme, l'homme vivant qu'il veut connaître. C'est pourquoi il place devant lui, comme objet d'étude, l'homme tel qu'il est, esprit et corps, et le chaos de la vie humaine à la fois organique et raisonnable.

La première vérité, le premier fait de conscience est bien le *je pense*, le *je suis* de Descartes; mais Descartes avait à peine saisi comme au vol d'une première observation cette vérité fondamentale, qu'il s'est hâté d'abandonner cette lumière de la conscience pour tirer du premier fait des conclusions illégitimes. « Donc je suis une chose, une substance qui pense, » s'est-il empressé d'ajouter. Cela fût-il vrai, je ne le sais pas, car cela n'est pas renfermé dans le premier fait. Descartes en a tiré ce qu'il ne renferme pas et n'a pas vu tout ce qu'il contient. Rétablissons d'abord le sujet d'observation dans son intégrité : c'est l'homme et non point l'âme. Je pense, mais quelle est la pensée primitive qui constitue et me révèle mon existence individuelle? Ce n'est pas la pensée indéterminée, c'est le sentiment d'une action, d'un effort voulu et d'un effort tel que l'homme en produit à chaque instant pour vivre, le sentiment d'un effort musculaire. Dans ce premier fait se trouve l'origine de toutes les idées les plus importantes, des idées de force, d'unité, d'identité, de liberté, de substance, et avant tout de l'idée de cause. Moi qui fais effort, je me saisis, je me sens cause de l'effort que je produis, cause énergique,

une, simple, identique, libre, parce que je fais acte d'énergie, parce que je répète et varie mes actes, parce que je veux. Je sais de moi tout cela et je le sais de science certaine, acquise par le déploiement et la conscience de ma volonté, mais je ne sais que cela. Ne me demandez donc pas ce qu'est hors de moi l'essence de la cause ou de la force motrice, ni ce qu'est l'âme en elle-même. Cette science, je ne l'ai pas, cette science est impossible. Ce que je sais, c'est que je suis la cause actuelle de cet effort, la force productrice de ce mouvement de mon bras; la conscience ne voit que ce que je fais, elle atteint le *moi* et non pas l'âme, ma force et non pas la cause absolue.

En même temps que je me sens faire effort, je sens une résistance antagoniste; c'est en me distinguant de cette résistance que je me connais comme une personne, et c'est en sentant que je suis une force que je la conçois force à mon image. Un et simple que je suis, je la conçois d'abord vaguement comme un continu sans distinction de parties. Mais le système musculaire, soumis à la volonté, est divisé en plusieurs systèmes partiels, qui s'opposent à mon effort comme autant de termes distincts; je conçois peu à peu, par des expériences répétées et variées, que cette résistance étrangère émane de mon bras ou de ma jambe, de ma tête ou de ma paupière. J'apprends encore à rapporter mes sensations à chacun de ces organes; la première douleur n'est localisée que dans le corps, celles qui suivent le sont dans les différents organes,

sauf dans ceux qui échappent à l'empire de la volonté et dont les impressions demeurent toujours, pour cette raison, vagues et indéterminées. Le sentiment du premier effort musculaire est accompagné du sentiment d'un *espace intérieur* indéfini, véritable origine de l'idée de mon propre corps. De la connaissance de mon corps dérive à son tour celle des autres corps, comme lui étant étrangers, grâce aux expériences du toucher. De là dérive encore l'idée de substance : la substance, c'est ce qui subsiste le même sous les modifications variables que nous rapportons à la force antagoniste, c'est l'unité de résistance à laquelle nous attribuons la couleur, la figure, la chaleur, en un mot, toutes les qualités qui se font sentir à nous. C'est bien dans la conscience que se trouve cette idée, car elle est donnée en même temps que l'idée de la cause personnelle, mais elle est plus éloignée du *moi* : moi, c'est la cause; la substance, c'est la force qui me résiste.

Il ne faut pas croire toutefois, parce que nous ne savons rien de l'âme, ni de la cause, ni de la substance absolue, parce que nous ne savons que ce que nous révèle le sens intime, que nous ne puissions avoir que des idées concrètes et particulières. Nous concevons aussi des idées abstraites et générales, nous avons des connaissances nécessaires et universelles; mais c'est dans le sens intime qu'il faut encore en chercher l'origine. C'est une erreur de penser que de pareilles connaissances soient innées ou qu'elles se forment par un procédé purement logique, comme les fabri-

quent les idéologues. L'idée d'homme est une idée générale ; elle ne se forme pas en abstrayant les qualités communes à Pierre et à Paul, en les réunissant en faisceau, en donnant à ce faisceau le nom d'homme. S'il en était ainsi, les nominalistes auraient raison de dire que les genres ne sont que des mots. Les choses se passent autrement : je me considère, moi, être réel; j'écarte de cette idée concrète les modes et les attributs particuliers qui me caractérisent, et l'idée réduite qui en résulte, *abstractive* plutôt qu'*abstraite*, l'idée d'être sentant et voulant, je l'étends à tous ceux en qui je reconnais la personnalité. Cette idée générale a un objet réel, à coup sûr, puisque c'est moi qui en fais le fond, mais elle n'en a point à la façon dont l'entendent les réalistes.

Le principe de causalité, non plus que toutes les vérités universelles, n'est pas une forme nécessaire et constitutive de notre esprit, une connaissance innée; c'est un fait primitif et particulier qui ne se trouve que dans la conscience : Hume a démontré à Condillac qu'il le cherchait en vain dans la sensation. « Tout ce qui arrive a une cause, » est un jugement de fait aussi ancien que notre existence elle-même; il a son fondement dans l'expérience personnelle de l'effort que le moi peut multiplier et diversifier à l'infini. Toute velléité de rationalisme, à la façon de M. Cousin, a disparu de l'*Essai*, et M. de Biran y tient comme le milieu entre le rationalisme et l'empirisme.

Cette doctrine de l'*Essai* est plus développée, plus

complète dans ses limites, elle n'est pas plus large que celle des *Mémoires*. Les parties solides sont devenues plus fortes encore, les lacunes subsistent plus manifestes; le génie philosophique de M. de Biran a grandi sans changer de caractère. Si je ne me proposais moins de le juger que de le faire connaître, de critiquer sa doctrine que d'en comprendre l'ensemble, l'origine et les phases diverses, si les jugements portés sur les premières œuvres du philosophe ne valaient encore pour cette œuvre nouvelle, il serait aisé de prouver que la doctrine de l'*Essai* est devenue plus exclusive encore que celle des *Mémoires*, que M. de Biran persiste à confondre, à identifier à tort la volonté et l'entendement. Faire effort et se connaître ne sont pour lui qu'une même chose; or, s'il est vrai que nulle part la conscience de soi-même n'est plus claire et plus complète que dans l'effort, il ne l'est pas que la conscience soit identique à la volonté. Le génie qui a mis tant de soins à séparer des éléments plus mêlés que ceux-là aurait pu les distinguer malgré leur union, au lieu de dire formellement contre l'expérience et le sens commun : « Cette grande division admise, dans toutes les écoles, entre l'entendement et la volonté, est purement artificielle; elle n'a aucun fondement réel dans notre nature. » C'est une erreur analogue à celle que M. de Biran reprochait si justement à Descartes et à Condillac. Il serait aisé de prouver que c'est pour avoir confondu l'intelligence dans la volonté, qu'il a réduit le champ de la connaissance

aux limites étroites de l'effort. Voilà pourquoi la connaissance des principes n'est plus que l'observation de faits du sens intime, pourquoi il interdit à la raison de rien connaître sur la nature de l'âme, de s'élever à la conception d'une cause première et absolue, pourquoi la théologie naturelle est forcément exclue de sa doctrine.

« Il serait bien à désirer, disait-il au commencement de sa carrière, qu'un homme habitué à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement. » Lui-même a été cet homme. Si l'on consent à ne voir dans sa doctrine qu'une analyse de la volonté, elle est profonde et pleine de vérités. Elle n'est plus qu'arbitraire et superficielle si l'on y cherche une connaissance complète de notre nature. Différent en cela de Descartes et de Leibnitz qui abandonnaient trop facilement l'observation de soi-même pour la métaphysique rationnelle, de Condillac et des idéologues qui substituaient à l'expérience une logique de mots, des Écossais qui se contentaient de constater et d'énumérer les faits primitifs et s'arrêtaient timidement devant toute explication, n'osant tenter aucune aventure spéculative, ni creuser à quelque profondeur le sens intime, M. de Biran a introduit la métaphysique dans la psychologie, il a creusé jusqu'aux fondements la plus importante de toutes nos idées, l'idée de cause. On peut dire aussi de M. de Biran : la volonté, la personnalité humaine avaient perdu leurs titres au milieu des systèmes, M. de Biran les a retrouvés. Là

est sa principale gloire, et il ne la doit qu'à lui seul.

Il a encore un autre mérite à nos yeux : il a étudié l'homme et non pas l'âme, la vie réelle et non cette vie presque conventionnelle d'un esprit qu'on s'efforce de considérer comme s'il n'était pas étroitement uni à son corps. Quelle connaissance exacte espère-t-on acquérir de cet esprit isolé du milieu où il vit, où l'a placé le Créateur, hors des conditions étroites qu'il lui a faites? Quelle explication satisfaisante peut-on imaginer de ses sensations, de ses pensées, de ses actes, quand on oublie ou quand on néglige toute une moitié de l'homme, périssable, inférieure, j'en conviens, mais puissante à coup sûr, et qui use continuellement de sa puissance? Autant vaudrait, pour comprendre un dialogue à deux personnages, prendre le parti de n'en écouter qu'un seul et se boucher les oreilles quand l'autre parle. Il n'y a pas d'esprit si pénétrant qui, avec une semblable méthode, ne fasse de nombreux et d'étranges quiproquo. Il faut rapporter une part de ce mérite à qui de droit. On a dit trop de bien, à une certaine époque, de la philosophie sensualiste, et son règne a été trop long. Elle a prétendu tirer toute la philosophie et l'homme tout entier de la sensation; elle a enfanté beaucoup d'idées creuses. Mais on en a dit aussi trop de mal. En appelant sur les sens l'attention des observateurs, les sensualistes ont exercé sur l'étude de l'homme une heureuse influence, bien qu'elle ait engendré d'abord quelques doctrines mauvaises. Ils ont remis en honneur l'étude du corps hu-

main, de la physiologie, comme auxiliaire indispensable de la psychologie. Je ne citerais pas Cabanis comme un profond psychologue, ni sa doctrine comme une saine philosophie, mais il est le premier qui ait rétabli le vrai point de départ de la science de l'homme dans ses *Rapports du physique et du moral*. M. de Biran a eu le bon sens de se placer avec Cabanis sur ce terrain solide, au lieu de jouer comme les idéologues avec des mots, au lieu de se lancer dans les nuages de l'ontologie; il a eu le mérite plus grand encore de résister à l'entraînement des exemples, de repousser de bonne heure le sensualisme, de réfuter le matérialisme physiologique de Cabanis, de devenir et de demeurer spiritualiste en vivant dans son corps, d'expliquer la vie de l'esprit, les yeux fixés sur la vie des organes. Ce n'est pas à dire que cette considération incessante des rapports du physique et du moral n'ait pas ses dangers et que M. de Biran les ait tous évités. On serait en droit de lui demander, par exemple, si l'effort musculaire, dont il fait dériver tant de choses, est le seul effort dont l'énergie de l'âme soit capable; si mouvoir son corps est pour elle la seule façon de vouloir; si ce qu'on appelle les actions morales, bonnes ou mauvaises, se réduit à des mouvements volontaires des membres, à une pression exercée sur le centre nerveux. Il répondrait que non, j'en suis bien sûr; qu'il a choisi l'effort musculaire comme un type où l'homme est représenté tout entier, qu'il y a d'autres façons d'agir que de mouvoir. Il en résulte au moins

que M. de Biran, qui a déjà réduit la psychologie à l'étude de la volonté personnelle, n'a pas même analysé la volonté tout entière; qu'il a laissé de côté le développement le plus important de l'énergie personnelle; qu'il n'y a pas plus de place légitime dans sa philosophie pour la morale que pour la théologie naturelle; enfin, que la liberté qu'il attribue à l'âme n'est peut-être pas la vraie liberté, et que l'on pourrait croire qu'il en a méconnu la nature, lorsqu'il dit : « Quand je meus volontairement mon bras, je me sens libre; quand mon pouvoir est contrarié, je me sens nécessité. »

Malgré ces imperfections et ces lacunes, la doctrine de l'*Essai* est une psychologie profonde, vivante et vraie, dans les limites d'une analyse de la volonté locomotrice. M. de Biran est bien le grand métaphysicien, le maître qu'on nous avait annoncé.

III

M. de Biran, disions-nous déjà en rendant compte de ses premières œuvres, a été l'homme d'une seule idée; il faut le redire encore après avoir lu les dernières : une seule idée a suffi à toute sa vie. Cet esprit méditatif qui a refait le *Mémoire sur l'habitude* dans le *Mémoire snr la décomposition de la pensée*, celui-ci dans le *Mémoire sur l'aperception immédiate*, ce der-

nier dans les *Considérations sur les rapports du physique et du moral*, qui a refondu tous ces travaux ensemble dans un livre considérable, au point que l'*Essai de psychologie* anéantit toutes les premières ébauches et paraît être un monument définitif auquel le philosophe ne mettra plus la main ni pour le corriger, ni pour le parfaire, ce génie opiniâtre met encore une fois sur le métier l'*Essai de psychologie* lui-même. Mais cette fois devait être la dernière, et il n'a pu mener jusqu'à la fin cette nouvelle transformation de sa pensée. Cette dernière œuvre, sans rien effacer, sans rien contredire des opinions précédentes du philosophe, offre cependant des caractères tout nouveaux. Une espèce de révolution paraît s'être accomplie dans l'esprit de M. de Biran, que je dirais tout à fait inattendue, si nous n'avions été prévenus par un mot de M. Cousin. Toutefois il ne s'agit pas pour M. de Biran de refaire à nouveau, mais de compléter son œuvre.

Dans les *Mémoires* et dans l'*Essai de psychologie*, Dieu est absent; nous avons expliqué en même temps que constaté le fait, et personne ne serait en droit de conclure de son silence que M. de Biran fût athée, sceptique ou indifférent. On n'est pas obligé, quelque sujet que l'on traite, logique, physique ou psychologie, de commencer par une profession de foi et de dire à tout propos ou sans propos : Je crois en Dieu. Mais si étroit que soit le champ exploré par M. de Biran, il semble avoir pensé que dans ces limites était la philosophie tout entière, et qu'au sommet de la philosophie se trouvant Dieu et la morale, sa doctrine serait incomplète, tant que Dieu et la morale n'y auraient pas leur place légitime. Peut-être faudra-t-il donner de cette révolution une raison toute différente; peut-être est-ce le chrétien jusqu'alors effacé par le philosophe qui prend la parole, la foi qui, ravivée dans son cœur, vient modifier le système de la réflexion, la grâce qui opère et place le Dieu des chrétiens au faîte d'une doctrine philosophique qui l'avait méconnu. Avant de chercher les raisons de cette dernière transformation de la doctrine, sachons en quoi elle consiste.

Fidèle à son passé, c'est toujours l'homme tout entier, dans toutes les conditions de la vie réelle, qu'étudie M. de Biran. Afin qu'on ne l'ignore, il efface le titre insuffisant de l'*Essai de psychologie;* son dernier traité portera un titre plus explicite : *Nouveaux Essais d'anthropologie*. Des quatre vies ou des quatre systèmes qu'il avait mis tant de soin à caractériser et à définir, il n'en méconnaît aucun; mais, quoique légitimes, les différences qui séparent la vie affective de la vie sensitive et le système de l'attention de celui de la réflexion disparaissent quand l'esprit, se plaçant à un point de vue nouveau et plus élevé, tente de connaître, outre les rapports de l'âme et du corps, les relations de l'esprit avec Dieu. Vues de près, l'impression et la sensation se distinguent; vues de plus loin et de plus haut, elles se confondent dans la vie animale : de même, l'attention et la réflexion ne forment plus qu'une seule vie, la vie humaine ou philosophique. Il

en est une troisième aussi différente de la seconde que celle-ci l'est de la première : la vie de l'esprit. Le caractère distinctif de chacune de ces trois vies se résume en un mot. La vie animale est cette vie de sensations et de mouvements sans conscience, qui ne dépendent que d'une force vitale individuelle, analogue à l'archée de Van Helmont, ou plutôt au principe vital que Barthez venait de distinguer de l'âme de Stahl. La vie humaine ou philosophique, c'est la possession de soi-même, l'exercice de la conscience et de la volonté, la vie de l'effort. La vie de l'esprit, c'est la vie religieuse, où, l'effort devenant inutile, la conscience se voile et la personnalité disparaît, où le *moi* s'éteint et s'identifie avec Dieu. Dans la première, l'âme *s'animalise;* dans la seconde, elle lutte contre la nature animale; dans la troisième, l'âme *se divinise :* plus de lutte, plus d'effort ni de résistance, par suite, plus de *moi*. Le *moi*, c'est le triomphe de l'effort et le comble de la vie humaine; mais la possession de soi-même n'est pas le terme de la vie. L'effort est nécessaire pour vaincre et devenir homme, mais l'homme n'est pas fait pour lutter toujours; après la victoire sur la nature animale, le repos en Dieu. « L'homme s'identifie par ses sens avec la nature en y laissant absorber son *moi*, sa liberté, sa personnalité, et en s'abandonnant à tous les appétits et à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure que l'école d'Aristote a méconnue entièrement, que le platonisme a distinguée et caractérisée, et que le christianisme a perfectionnée en la ramenant à son vrai type. »

Quelle est cette faculté supérieure? C'est l'amour, qui consiste à s'abandonner, à s'oublier soi-même, comme la volonté consiste à se saisir, à se posséder, à se distinguer de tout le reste. Par l'amour, « ce n'est pas l'homme concret, mais la partie divine qui est en lui, qui tend à se rejoindre à sa fin, à la source d'où elle émane. » Ce n'est pas l'âme qui est abolie, c'est le *moi*. Malgré la contradiction qui paraît exister entre la vie où règne la volonté et la vie où elle abdique, ces deux vies peuvent coexister, comme la vie humaine coexiste avec la vie animale. Mais, tandis qu'il dépend de l'âme seule de s'élever de la première à la seconde, il ne dépend pas d'elle seule de passer de la seconde à la troisième. L'âme peut commencer par une vie pure à se préparer à la vie de l'esprit, et cette préparation volontaire consiste à faire effort et à prier. Mais pour franchir la limite, il lui faut un point d'appui extérieur, la foi religieuse. La volonté n'a aucune influence directe sur l'amour. « L'âme, force absolue, qui est sans se manifester, a deux modes de manifestation essentiels, savoir, la raison et l'amour. L'activité, la raison est la vie propre de l'âme, l'amour est une vie ajoutée à sa vie propre qui lui vient de plus haut qu'elle, de l'*esprit-amour* qui souffle où il veut. » En morale, la volonté doit abdiquer en faveur de ce nouveau principe, l'amour; le sentiment, la sympa-

thie doit servir de règle à toutes nos actions. Ainsi, aux deux termes de la vie, l'impersonnalité; au commencement, la confusion de l'âme avec la nature; à la fin, l'absorption du *moi* remplacé par l'esprit divin.

Maine de Biran est chrétien, rien de mieux; de plus, il est mystique et quiétiste. En vain cherchera-t-on à atténuer ce mysticisme; il est formel et peut-être plus conséquent qu'il ne semble. Il est des phrases des *Essais d'anthropologie* qu'on croit extraites des *Maximes des Saints*. Il en est que madame Guyon n'eût pas désavouées, qu'elle a écrites : « Il peut y avoir de telles relations entre certains êtres, certaines âmes, qu'elles aient la faculté de voir ou plutôt de sentir immédiatement ce qui est dans chacune d'elles sans l'intermédiaire des sens extérieurs ordinaires. » C'est ainsi que la célèbre pénitente conversait avec son directeur sans proférer une parole. Il en est enfin qui rappellent les plus beaux temps de l'exégèse mystique. Il n'y a pas à s'y tromper : M. de Biran ne parle pas seulement le langage des mystiques et des quiétistes, il en professe la doctrine fondamentale, l'abolition de la personnalité humaine en Dieu; il partage au moins quelques-unes de leurs croyances les plus hasardées, la communication directe des esprits créés sans l'intermédiaire des sens.

Que signifie cette dernière phase de la doctrine du philosophe? Quelle en est la valeur? Est-elle, comme on l'a dit, en contradiction avec son premier système? Cette inconséquence est-elle nécessaire? Une révolution philosophique ou surnaturelle s'est-elle opérée dans l'esprit de M. de Biran?

Le mysticisme exagéré jusqu'au quiétisme, jusqu'à la croyance à la confusion de la personnalité humaine et de l'esprit divin, est une erreur qu'une saine religion ou une saine philosophie a depuis longtemps condamnée. Je ne me demande donc pas si le mysticisme de M. de Biran est vrai ou s'il est faux; je cherche si ce mysticisme a un caractère philosophique, réfléchi, s'il est exposé avec rigueur, s'il s'appuie sur une analyse de la nature humaine, telle que devait la faire un psychologue comme M. de Biran. Eh bien, non : M. de Biran nous dit sans doute qu'il y a en l'homme autre chose que la volonté, l'amour; mais, quand on a comme lui affirmé que nous ne pouvons rien connaître de l'âme, mais seulement du *moi*, que tout ce qui n'est pas la volonté et ses actes échappe à la conscience, on ne peut ajouter ensuite avec quelque autorité qu'il y a une autre puissance que la volonté, l'amour, dont les opérations s'accomplissent « dans notre fond et à notre insu. » Je ne conteste pas, loin de là, l'existence d'une autre puissance que la volonté, mais je pense que le mysticisme de M. de Biran ne peut être considéré comme une doctrine philosophique, issue de la réflexion; que M. de Biran n'a pas le droit de nous le proposer comme tel et d'affirmer l'existence d'une troisième vie au même titre que les deux premières.

Une révolution vraiment philosophique ne s'est donc

pas accomplie dans l'esprit de M. de Biran; la philosophie ne parle pas un tel langage, elle analyse et raisonne comme M. de Biran a su raisonner et analyser ailleurs. Je comprends que M. de Biran ait reconnu qu'il s'était enfermé dans des limites trop étroites, et qu'un traité d'anthropologie devait embrasser les relations de l'homme avec Dieu comme ses rapports avec ses organes; mais il avait d'autres moyens de réparer cette lacune sans se jeter éperdument dans les bras d'un mysticisme intempérant.

Est-ce donc à la grâce qu'il faut attribuer cette transformation de la doctrine du philosophe? Que M. de Biran soit mort en bon chrétien, comme il avait vécu en honnête homme, je le crois; que la grâce soit venue le visiter sur le tard, qu'elle soit descendue dans son cœur longtemps oublieux du christianisme, je m'en réjouis : mais la grâce fait des chrétiens, je ne sache pas qu'elle fasse des mystiques. D'ailleurs la grâce ravit celui qu'elle touche; elle peut bien se concilier avec la raison, mais elle ne raisonne pas avec elle; elle ne s'embarrasse pas de tout le passé d'un homme pour le traîner à sa suite, elle ne mesure pas son élan enthousiaste à la lenteur des doctrines philosophiques, filles d'un raisonnement pénible. Or, si M. de Biran n'expose pas d'une façon très-philosophique la partie mystique de son système, du moins il se soucie beaucoup que ses opinions d'autrefois se trouvent d'accord avec ses pensées ou ses sentiments d'aujourd'hui; il veut bien que ceux-ci complètent

celles-là, mais non qu'ils les contredisent; il ne consent à être ravi dans le mysticisme qu'avec son lourd bagage de l'aperception immédiate interne.

Je voudrais expliquer nettement comme je le conçois ce qui a dû se passer dans l'esprit de M. Biran pendant les dernières années de sa vie, sans que l'expression fasse défaut à ma pensée et la dépasse, mais je crains de ne pas réussir; le point est délicat, et j'ai peur que ma pensée ne soit mal interprétée, parce que je n'aurai pas su la faire comprendre.

Et d'abord il ne me semble pas que le mysticisme, le quiétisme même de M. de Biran soit absolument en contradiction avec sa doctrine de la volonté personnelle. Je comprendrais, il est vrai, que M. de Biran, après avoir exalté comme les stoïciens la volonté et la possession de soi-même, eût tiré de sa psychologie, comme une conséquence légitime, la morale du Portique; et il semble en effet, dans l'*Essai de psychologie*, s'être arrêté au stoïcisme; mais je comprends également que son esprit, cherchant une vérité morale plus humaine et à la fois plus divine, soit tombé dans les erreurs du mysticisme : sa doctrine de l'effort pouvait le conduire aussi bien à l'un qu'à l'autre. Si l'on considère, en effet, que M. de Biran s'est surtout appliqué à mettre la volonté libre en relief et en honneur, que la volonté seule avait du prix à ses yeux, on concevra aisément qu'il eût pu conserver jusqu'au bout à cette faculté qui fait tout l'homme sa valeur absolue, qu'il eût pu proposer comme l'idéal de la

vertu, l'exercice de la volonté libre faisant le bien, et comme l'idéal de la félicité, un bonheur dont l'âme goûterait les douceurs en conservant cette personnalité qui le lui a conquis. Mais il est un autre point de vue de la doctrine d'où l'on peut augurer pour elle une tout autre issue. Selon M. de Biran, il y a toute une période de la vie de l'homme, l'enfance, toute une moitié de son existence, le sommeil, une portion considérable de sa vie mûre et éveillée, la vie sensitive, pendant laquelle l'homme n'a absolument ni volonté, ni conscience, ni personnalité. Il est cependant, puisqu'il vit; il est, il vit, il sent, et il n'est point une personne; il n'a aucune volonté, aucune conscience; et cette existence impersonnelle s'écoule, incessamment et comme souterrainement sous les actes mêmes les plus réfléchis de la volonté libre. L'homme, l'âme peut donc être sans agir, sans avoir conscience d'elle-même, sans être une personne. Voilà, si je ne me trompe, une doctrine qui s'accommodera parfaitement de la perte de la conscience, de la volonté, de la personnalité humaine en Dieu, et d'une félicité dont l'âme sera encore capable de jouir sans en avoir conscience. Il n'y a point là d'inconséquence. Le grand mérite de M. de Biran est sans doute d'avoir remis en lumière la volonté et la personnalité effacées dans l'idéalisme cartésien, noyées dans le sensualisme de Condillac; mais c'est une grave erreur d'avoir fait consister exclusivement la personnalité dans la volonté libre, dans la pleine possession de soi-même,

dans la conscience réfléchie. Est-ce donc que je cesse absolument d'être une personne, quand, au lieu de mouvoir mon bras de sang-froid, je gesticule avec colère; est-ce que ma conscience ne peut se voiler et éclairer encore mon existence d'une lumière suffisante; enfin, est-ce une chose compréhensible que je puisse souffrir sans que je sente que c'est moi qui souffre? Voilà des exagérations inutiles à la cause de la volonté libre, des erreurs dangereuses pour la personnalité. Je ne m'étonne plus que M. de Biran se soit jeté plus tard dans le mysticisme, si une raison quelconque venait à l'y pousser.

C'est cette raison qu'il me reste à trouver. Nous avons constaté l'influence qu'ont exercée sur M. de Biran son temps, la société d'Auteuil et l'idéologie, qui en firent d'abord un sensualiste malgré lui, et fixèrent au moins son attention sur les rapports du physique et du moral. Une autre influence plus profonde, plus intime, plus constante, s'est encore exercée sur lui. Pour juger la valeur absolue d'un système, il ne faut pas s'inquiéter de son auteur; mais, pour le bien comprendre et savoir comment il a été conçu, il est nécessaire de bien connaître le génie qui l'a conçu. Parmi les critiques en général, critiques des poëtes, des historiens ou des philosophes, les uns ont trop négligé cet élément : l'individualité de l'auteur; les autres en ont trop tenu compte. Ceux-là agissent comme si un écrivain ou un penseur n'était pas un homme, mais un être abstrait; ceux-ci, au con-

traire, fouillent dans les moindres détails d'une biographie quelquefois insignifiante pour trouver l'explication d'un système. Pour les uns, la scission est complète entre l'homme et l'écrivain; pour les autres, c'est la chute de la pomme qui est la clef du système de Newton. De tels excès sont fâcheux; il ne faut ni se priver de lumières utiles, ni faire dériver les plus grands effets des plus petites causes. Je ne crois pas qu'on puisse rattacher aucune partie de la doctrine de M. de Biran à aucun des actes administratifs du sous-préfet de Bergerac; mais sa nature d'esprit, son caractère, ne sont peut-être pas aussi indifférents à connaître. M. de Biran a pris le soin de se peindre lui-même; portrait d'autant plus fidèle qu'il n'est pas fait pour le public. Il est un dernier volume de M. de Biran dont nous n'avons rien dit encore : c'est un journal, un recueil d'impressions personnelles presque quotidiennes, qui commence à l'année 1794 et finit en 1824, année de sa mort. Il contient de précieuses révélations.

M. de Biran écrivait, dans le *Mémoire sur l'habitude :* « Il est des individus qu'un tempérament délicat, une sorte de gêne dans les fonctions vitales, ramènent sans cesse au dedans d'eux-mêmes, qui entendent, pour ainsi dire, crier les ressorts de la machine et sentent que la pensée se tend ou se relâche avec eux. » M. de Biran fut peut-être un de ceux-là; c'est pour cela, peut-être, que sa pensée fut toujours ramenée, malgré l'importance des événements publics, malgré ses occupations extérieures, sur elle-même et sur cette machine dont le travail d'une vie difficile faisait crier les rouages. En 1794, il écrivait, dans ses *Pensées :* « Le tempérament est la cause qui unit ou plutôt qui identifie ce qu'on appelle le physique et le moral de l'homme. » Peut-être M. de Biran fut-il conduit plus souvent par son tempérament que par sa volonté. Mais les hommes dont la machine est si frêle, si importune, quand ils sont forcés, à son appel, de rentrer en eux-mêmes, ce n'est pas sur la nature humaine en général qu'ils fixent leurs regards; c'est leur propre nature, c'est leur manière individuelle de penser et de vivre qu'ils étudient. « L'homme n'est pas une certaine âme ni un certain corps organisé, mais il est une telle âme unie à un tel corps. » Peut-être M. de Biran a-t-il mieux connu sa propre nature que la nature humaine; peut-être cette certaine âme, unie à ce certain corps qui s'appelait dans le monde M. de Biran, fut-elle l'objet unique de ses méditations; et peut-être il attribua à tous les autres, en les généralisant, ses caractères individuels et sa vie propre. Enfin ces hommes, dont le tempérament a tant d'action sur leur esprit qu'il le réduit en esclavage, supportent difficilement cette servitude, ou du moins ils la sentent vivement et ne voient dans ce corps qui les domine qu'un ennemi né de leur liberté. « L'homme, dit M. de Biran, n'est pas une intelligence servie par des organes, mais plutôt une intelligence empêchée souvent par l'organisa-

tion. » Ce qui frappe un médecin, c'est l'accord qui existe entre le physique et le moral ; ce qui frappe le malade, c'est l'antagonisme des deux principes.

On pourrait faire sur de telles paroles bien des suppositions, bien des inductions légitimes ; rien ne vaut les aveux mêmes de M. de Biran. De quoi pensez-vous qu'il soit question dans ce journal intime ? Quels sont les événements qui produisent sur son esprit la plus vive impression, qu'il juge dignes de figurer dans son recueil ? Les grandes choses n'ont pas manqué durant ces trente années. Ce sera sans doute les campagnes d'Italie ou d'Égypte, le Directoire, le 18 brumaire, le Consulat, l'Empire, l'Empereur ou les Bourbons exilés ? Point. Peut-être l'entrée des alliés, les Cent-Jours, la Restauration, le roi et la charte, la chambre et le ministère ? Rarement. Il s'agit d'événements d'une bien autre importance : de la pluie et du beau temps. C'est que les moindres variations de la température exercent leur influence sur son organisation délicate, et sa pensée, sa volonté dépendent absolument des dispositions de son corps. Le baromètre mesure aussi exactement l'élévation ou l'abaissement de son énergie que la pesanteur de l'air.

Voici quelques passages extraits presque au hasard des différentes parties de son journal : « Du 4 au 11 septembre 1814, la température a été fraîche, les nuits froides ; mon organisation physique et morale prend un peu de ressort, je recommence à vivre et à penser.

J'ai le sentiment de cette sorte de renaissance, je prends plus de confiance en moi-même, j'élève la voix, je prends part aux discussions qui s'agitent en ma présence, enfin il y a un progrès et une amélioration sensible dans le jeu de toutes mes facultés... Du 9 au 16 octobre, la température a été fraîche, un peu humide, il a plu en petite quantité : c'est l'automne et les vendanges en plein. Je suis mélancolique, moins disposé à me répandre au dehors et beaucoup plus à revenir sur moi-même ; aussi suis-je porté aux méditations psychologiques comme par un instinct qui se renouvelle périodiquement avec une force marquée. La société philosophique qui se réunit chez moi toutes les semaines a contribué à réveiller cet instinct méditatif, mais la saison y a une influence très-marquée... 1815. J'ai perdu le *conscium* et le *compos sui ;* la faculté de réflexion, la seule par laquelle je vaille quelque chose, s'est considérablement altérée ; la mémoire s'est affaiblie dans la même proportion : c'est une véritable maladie d'esprit ou un affaiblissement qui correspond à celui des forces physiques. La médecine morale ne tient aucun compte de ces anomalies intellectuelles... Il y aurait un régime à suivre ou une sorte d'hygiène à observer pour remédier à ces anomalies ou les rendre moins fréquentes... 13 mai. Depuis huit jours environ nous jouissons de tous les charmes du printemps. Je suis heureux de l'air embaumé que je respire, du chant des oiseaux, de la verdure animée, de ce ton de vie et de fête exprimé

par tous les objets... Du 28 mars au 1er avril 1818, beau temps, froid sec, état nerveux. *Dormitavit anima mea præ tædio.* Je suis comme un somnambule dans le monde des affaires. Il y a des défauts d'esprit et de cœur qui tiennent à l'organisation intérieure, que toute notre activité ne surmonte jamais. Ces défauts se développent quelquefois à un certain âge et assez subitement; nous les tenons de nos parents; ils entrent dans la constitution de notre machine... Du 1er au 4, froid sec, vent du nord desséchant. Je suis, tous ces jours, dans un état nerveux, souffrant, ennuyé, ayant un sentiment intime et radical de faiblesse. Ce sentiment intime et continuel d'une faiblesse organique et morale, que je cherche en vain à dissimuler à moi-même et aux autres, me compose une manière d'être artificielle qui éloigne de moi les personnes avec qui je suis en rapport et me laisse sans appui au dedans. »

Voilà, certes, une organisation bien impressionnable, un esprit, une volonté dont les dispositions journalières sont bien aisément modifiées par les variations de la température et les alternatives d'une santé fragile. Mais jusqu'où s'étend cette influence, et qu'a-t-elle à voir avec le système du philosophe? « Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de mon âme? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps. Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée, selon la température de l'air, selon ma bonne ou mauvaise digestion... Je ne sais pas s'il existe d'homme dont l'existence soit si variable que la mienne. J'attribue ces variations à mon tempérament ou peut-être à la constitution de mon cerveau, dont les fibres molles et délicates sont susceptibles de prendre successivement toutes les modifications qui peuvent être produites par les objets divers à l'influence desquels je me trouve exposé. Je ne puis garder nulle forme constante, et mes principes me paraissent bien ou mal fondés selon que je suis dans telle ou telle disposition... Dans certains temps, je me sens embrasé pour le bien, j'adore la vertu; dans d'autres, je me sens une tiédeur, un relâchement qui me rendent indifférent sur mes devoirs. D'où vient cela? Est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme tel que nous désirons qu'il soit, état qui dépend, en réalité, de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien?... J'ai cherché ce qui constitue mes moments heureux, et j'ai toujours éprouvé qu'ils tenaient à un certain état de mon être absolument indépendant de mon pouvoir. D'après mon expérience, je serais disposé à conclure que l'état de nos corps, ou un certain mécanisme de notre être que nous ne dirigeons pas, détermine la somme de nos moments heureux ou malheureux, que nos opinions sont toujours dominées par cet état, et que généralement toutes les

affections que l'on regarde vulgairement comme des causes du bonheur ne sont, ainsi que le bonheur même, que des effets de l'organisation... Si je me consulte moi-même, je dois reconnaître de bonne foi que tous les bons mouvements, toutes les bonnes pensées que j'ai eus en ma vie ont tenu à certaines dispositions de la sensibilité ou conditions organiques aussi étrangères à mon activité propre que le sont la digestion, la nutrition, l'accroissement, les maladies, etc. »

Il ressort évidemment de ces aveux que la doctrine de M. de Biran n'est point, comme celle de Descartes ou de Leibnitz, un système général, impersonnel, dont l'auteur, pourvu qu'il ait le génie de Leibnitz ou de Descartes, a pu vivre indifféremment à la Haye ou à Stockholm, à Leipzig ou à Hanovre, sain ou malade, sanguin ou bilieux. C'est une psychologie toute personnelle; c'est la vie d'un homme analysée et réduite en un système que je comprends d'autant mieux que je connais plus en détail la vie de celui qui l'a conçu. M. de Biran est une âme énergique dans un corps débile, dont la faiblesse est souvent plus puissante que la plus forte volonté. Épuisée, alanguie par les défaillances de cette frêle machine, il est des moments trop fréquents dans sa vie où sa pensée lui échappe, où il se sent le jouet d'une puissance étrangère, la vie organique. « Je me tâte, je me pince, je cherche à exciter ma pensée, à l'intéresser à quelque chose, et toutes les pensées sérieuses me fuient; je ne trouve dans mon être qu'un fond stérile et froid. » Et le philosophe conclut qu'il y a des états où l'âme n'a pas conscience d'elle-même, où le *moi* se confond dans la vie animale, où la volonté sommeille. C'est la première vie. Lorsque la machine fonctionne mieux, que la vie se fait moins sentir, parce qu'elle est plus pleine, ou surtout lorsqu'un vigoureux effort a triomphé de la résistance et que l'organisation est domptée, alors seulement M. de Biran se sent maître de lui-même et capable de penser avec fruit. « La manière dont j'ai travaillé jusqu'ici est seule appropriée à mes dispositions organiques et intellectuelles, c'est de me renfermer dans un seul sujet et de lutter contre les distractions, de faire un effort continuel jusqu'à ce que je sois absorbé et que je n'aie pas d'autre idée ni même d'autre désir que de me pénétrer de mon sujet, que toutes mes facultés en soient dominées sans partage, que je perde le sommeil et l'appétit en m'en occupant. Alors je suis capable de concevoir et de faire. » Si cet effort pouvait se prolonger, si cette énergie pouvait durer, si la vie et ses misères ne reprenaient trop souvent leur empire, « il porterait la lumière dans les plus profondes obscurités de la nature humaine et étonnerait le monde savant; » mais le soleil se cache, la pluie tombe; voilà ce puissant génie réduit à néant, et le philosophe conclut que la personnalité, la conscience, le *moi* tout entier consiste dans l'effort. C'est la vie humaine ou philosophique que la vie animale envahit de toutes parts et à tout instant.

Il est bien dur, cependant, pour un philosophe qui croit à l'âme spirituelle, qui se sent un génie intérieur capable de grandes choses, dont l'esprit est plein désormais de l'idée de Dieu, pour un chrétien, de se voir condamné à lutter toujours, à toujours s'efforcer pour être un homme, ou à descendre jusqu'à la brute en absorbant en elle sa personnalité. Quoi donc! ces états de l'âme où elle goûte « une jouissance ineffable, une volupté pure qui semble nous arracher à tout ce qu'il y a de terrestre, pour nous donner un avant-goût du ciel, » ne seraient qu'une conséquence de nos dispositions organiques? L'âme, il est vrai, ne les fait pas naître à son gré; elle se sent sous l'influence d'une force étrangère, elle perd le gouvernement d'elle-même, la conscience et la volonté, elle s'abdique; mais est-il possible que ce soit pour confondre encore sa personnalité dans la vie des organes? Puisque sa volonté lui échappe, puisqu'il faut perdre la conscience, puisqu'il faut renoncer à vivre de la vie personnelle, ne nous rendons, du moins, qu'à une force plus noble que nous-mêmes; que Dieu reçoive en son sein notre *moi* qui s'efface, notre volonté qui s'éteint, et qu'il absorbe notre conscience dans son éternelle béatitude. Cela seul peut consoler l'homme de l'anéantissement de lui-même. Et le philosophe qui s'était demandé d'abord comment il concilierait ses pensées mystiques avec sa doctrine de l'effort, a résolu le problème et rétabli la symétrie dans son système. C'est la troisième vie, la vie spirituelle, et l'homme finit par l'abo-

lition de la personnalité, comme il a commencé par une existence impersonnelle.

M. de Biran n'est-il pas dupe d'une illusion dont l'histoire du mysticisme offre de nombreux exemples? C'est encore à lui que j'en appelle: « 5 avril 1818. Journée magnifique; mélancolie. Mon âme est lasse de son corps; elle l'a pris en dégoût; mais, accoutumée à tout tirer de lui ou de ses affections, et ne trouvant presque rien en elle-même, elle éprouve un grand vide et semble prête à tomber dans le néant. » Ce dégoût du corps et de la vie, est-ce bien le commencement d'une vie nouvelle, où l'âme va confondre en Dieu sa personnalité? Ce n'est point vers Dieu qu'elle s'élève; ce n'est pas dans le néant qu'elle retombe: elle est et elle demeure plus que jamais sous le joug de ce corps qui la fatigue. Mais quand cette âme éprouve, au contraire, comme une béatitude extraordinaire et qui la ravit en extase, cette fois n'est-ce pas Dieu qui l'appelle et lui ouvre son sein pour qu'elle s'y abîme? M. de Biran répond lui-même, dans les dernières pages que sa main ait tracées aux approches de la mort: « Dans ma jeunesse, j'ai goûté des états de paix, de béatitude intérieure, d'élévation d'âme, tels que, s'ils eussent duré, je ne crois pas qu'il y eût un être plus complétement heureux, meilleur et plus en harmonie avec une nature toute céleste; et, comme ces états venaient et s'en allaient sans que ma volonté ni aucun effet moral ou intellectuel s'y mêlassent, j'ai tout lieu de penser qu'ils te-

naient à quelques conditions sensitives organiques telles, que la partie inférieure communiquait à la supérieure l'équilibre et le calme dont elle jouissait. »

Le mysticisme de M. de Biran est un mysticisme de tempérament. Cette condamnation ne touche en rien à la sincérité de sa foi chrétienne. Le christianisme aura toujours avantage à repousser l'erreur des mystiques qui veulent abriter leurs excès sous son égide.

Mémorable exemple de l'étrange destinée qui conduit parfois les systèmes philosophiques, que cette doctrine née dans le sensualisme de l'idéologie, qui répudie son origine, exalte l'effort libre et personnel pour aboutir au quiétisme! Mais quelle est cette volonté de fer qui n'a jamais fléchi? quel est ce génie qui n'a jamais douté de sa puissance? quel est l'homme qui peut se vanter de mourir avec les mêmes idées que sa raison a conçues à son premier éveil? Une telle immobilité n'est même pas désirable; si le changement est quelquefois la décadence, il est souvent le progrès; toujours il en est la condition.

Il est facile, maintenant, de signaler au lecteur la valeur relative des divers écrits et des phases différentes de la philosophie de M. de Biran. Je mets à part la foi du chrétien, qui ne peut être en question. Le sensualisme du *Mémoire sur l'habitude* n'est que le premier tâtonnement d'un disciple original; le quiétisme des *Nouveaux Essais d'anthropologie*, c'est la déchéance d'un génie qui ne se possède plus.

L'œuvre du maître qui donnera quelque jour à M. de Biran la célébrité dont il est digne, et lui assure une place dans l'histoire de la philosophie française, au-dessous de Descartes, à côté de Malebranche, bien au-dessus de Condillac, c'est l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, c'est la doctrine de l'effort volontaire.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Avant-propos	I
Opinions des anciens et recherches des modernes sur le siége de l'âme	1
Apologie des sens par un spiritualiste	61
Le génie, la folie et l'idiotisme	179
Le démon de Socrate	269
Descartes médecin	295
Broussais philosophe	339
Maine de Biran	363

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER, rue Mazarine, 30.

